دكتور مراد وهبه

مدخل إلى التنوير

دار العالم الثالث - مصر
دار النهج الجديد - الكويت



مدخل إلى التنوير

مدخل الى التنوير

د. مراد وهبه

الطبعة الأولى

١٩٩٤م

الناشر

دار العالم الثالث / مصر

تليفون فاكس : ٣٩٢٢٨٨٠ القاهرة

دار النهج الجديد / الكويت

تليفون فاكس : ٢٤١٥٣٩٣ الصفاة

المدخل

فى مارس ١٩٧٥ اخترت رئيسا لشعبة الدراسات الانسانية بمركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس حيث أعمل أستاذا للفلسفة. وفى يوليو من نفس العام رشحتنى الجامعة لتمثيلها فى المؤتمر الفلسفى الباكستانى السابع عشر بمدينة لاهور فى الفترة من ٢٠-٢٣ أكتوبر ١٩٧٥.

وبعد هذا الترشيح جاءتنى رسالة من المستشار الصحفى بسفارة باكستان ينبئنى فيها بالموافقة على ترشيحى ويعول فيها على أن أسهم فى تنمية العلاقات الثقافية فى المجال الأكاديمى خاصة وأنه يلمس أننى معروف فى الدوائر الفلسفية الباكستانية بمؤلفاتى وعلى الأخص كتابى «محاورات فلسفية فى موسكو».

والمؤتمر يتناول قضيتين: الثقافة الباكستانية وأزمة الهوية. وهاتان القضيتان موضع اهتمام من الرأى العام فى باكستان فى السنوات الثلاث السابقة على عقد هذا المؤتمر. ولكن السلطة السياسية فى عهد على بوتو قمعت حرية المناقشة لهاتين القضيتين. بيد أن منظمى المؤتمر لم يذعنوا لهذا القمع.

وقبل سفرى أقام سفير باكستان بالقاهرة حفل عشاء دعا إليه نفراً من المثقفين المصريين. ودار حديث بينى وبينه أعربت فيه عن احساسى بنوع من التوتر. فأسلوب تفكيرى علمانى، والعلمانية، عندى، هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق. ومعنى ذلك أن الظواهر الانسانية لايمكن اخضاعها لأحكام مطلقة. وأنا مدعو إلى مؤتمر ينعقد فى دولة تستند فى تأسيسها إلى عقيدة دينية. وجاء رد فعل السفير على النحو الآتى: ثمة نوعان من الدول: دولة ينص دستورها على الالتزام بعقيدة معينة ولكن أسلوبها فى الحياة علمانى، ودولة لاينص دستورها على أية عقيدة ولكن أسلوبها فى الحياة دينى، باكستان من النوع الأول والهند من النوع الثانى.

وذهبت إلى المؤتمر وألقيت بحثا بعنوان «الأصالة والحداثة فى العالم الثالث» وسط جمهور مثقف يقترب من أربعمائة. والفكرة المحورية، فى بحثى، تدور على أن ثمة فجوة حضارية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة ليس فى الامكان عبورها من غير مرور بمرحلتين إحداهما اقرار سلطان العقل والأخرى التزام العقل بتغيير الواقع لصالح الجماهير. بيد أنه ليس فى الامكان تحقيق هاتين المرحلتين من غير مرور بعصرين: عصر الاصلاح الدينى الذى حرر العقل من السلطة الدينية، وعصر التنوير الذى حرر العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل. وأنهيت بحثى بفكرة للمفكر الجزائرى مالك بن نبى منقولة من كتابه «شروط النهضة» مفادها أن ثمة شرطين للنهضة: شرط سلبى هو تدمير الانحلال، وهذا ماقام به الأستاذ الامام محمد عبده ولكن الدوائر الأزهرية والزيتونية تجاهلت هذا الشرط، وبالتالى انزوى الشرط الثانى وهو تحديد منهاج جديد للتفكير على نحو ماقام به رينيه ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة لأنه نقل الفلسفة من مجال السلطة الدينية إلى مجال السلطة العقلية. وجاءت القاعدة الأولى لمنهجه معبرة عن هذه النقلة،

إذ هي تنص على عدم التسليم بأية فكرة إلا اذا كانت واضحة ومتميزة.

وبعد أن انتهيت من القاء بحثي دار حوار بيني وبين أساتذة الفلسفة. كان حاداً من قبل كبار الأساتذة، وكان التعاطف قويا من قبل الأساتذة الشبان. وبعد انتهاء الجلسة التف حولي الأساتذة الشبان، وتحمس نفر منهم لتصوير بحثي وتوزيعه سراً إذ ارتأوا أن البحث لن ينشر ضمن أعمال المؤتمر، ولكني رفضت الفكرة. فأنا لست إلا مشاركاً في مؤتمر أمثل فيه جامعتي.

وبعد انتهاء المؤتمر نشرت صحيفة «باكستان تيمز» في ١٩٧٥/١٠/٢٦ تعليقا على المؤتمر بعنوان «استعمالات الفلسفة» أشار فيه المعلق إلى الحوار الذي دار بيني وبين رئيس المؤتمر حميد الدين والذي أفضى إلى اقتراح بضرورة عقد مؤتمر في المستقبل القريب للفلاسفة المسلمين من أجل تحقيق وحدة فكرية في العالم الاسلامي، وهي وحدة تنشد تحقيقها الشعوب الاسلامية التي تضمها حضارة واحدة لم تعد قائمة بسبب الغزو الاستعماري. ومع ذلك فقد لاحظ المعلق أن أزمة وحدة الفكر ليست مقصورة على العالم

الاسلامى بل ممتدة إلى العالم الثالث.

من أجل ذلك كله دعانى المسئولون عن المؤتمر للبقاء مدة أسبوعين فى باكستان أجرى فيها حوارا مع نخبة من المفكرين. قبلت الدعوة ولكن لمدة أسبوع لأنى كنت مدعواً إلى مؤتمر آخر فى بغداد فى الفترة من٢٩ أكتوبر إلى أول نوفمبر عنوانه «مهرجان الفارابى والحضارة الانسانية» بمناسبة الاحتفال بمرور ألف ومائة عام على مولد هذا الفيلسوف الاسلامى.

وبدأت محاوراتى فى ٢٥ أكتوبر بندوة فلسفية فى جامعة بنجاب أعلنت عنها صحيفة «باكستان تيمز». وفى نهاية هذه الندوة اتفق المشاركون على تأسيس جمعية فلسفية لاتقتصر عضويتها على الدول الاسلامية وإنما تمتد إلى الدول غير الاسلامية فى قارتى افريقيا وآسيا. ولهذا سُميت «الجمعية الفلسفية الأفرو اسيوية» غايتها بث روح التنوير فى الشعوب الأفرو آسيوية من أجل أن تتجاوز تخلفها الحضارى.

وما لفت نظرى فى الحوار أن تعاليم أبو الأعلا المودودى بدأت تحل محل تعاليم اقبال فى مجال التعليم. والفارق بين اقبال والمودودى فارق جوهرى. فاقبال يرى أن مايميز

الانسان قدرته على الابداع، وبالتالى فالاجتهاد فى الدين أمر لازم. والاجتهاد، عنده، معناه استقلال الانسان فى تكوين أحكامه. وهو لذلك ضد السلفية لأنها تضع شروطاً للاجتهاد يمتنع معها الاجتهاد نفسه. وامتناع الاجتهاد يفضى إلى تأسيس مجتمع شمولى يسحق الذات الفردية. أما المودودى فهو مؤسس الجماعات الاسلامية فى العالم الاسلامى برمته. ومؤلفه المشهور عنوانه «الحكومة الاسلامية» يقرر فيه أن الحاكم الحقيقى هو الله. ويترتب على ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق فى التشريع. ومن ثم فالاجتهاد ممتنع. والعنف أمر لازم ومطلوب إذا أخل الحاكم بهذا الشرط. وعندما استولى ضياء الحق على السلطة وأعدم بوتو كان أول قرار اتخذه تعيين المودودى مستشاراً ايديولوجياً له.

وحيث أن الشعب العربى هو من بين الشعوب الأفرواسيوية، وحيث أن التنوير ضرورة حضارية فالتساؤل عن العلاقة بين التنوير والعقل العربى أمر لازم ومطلوب. وقد انشغلت بهذا التساؤل، وكان هو محور «ملحق الفلسفة والعلم» وهو الملحق الفصلى بمجلة «الطليعة» والذى أشرفت على تحريره منذ العدد الأول الذى صدر فى ابريل ١٩٧٤.

ثم أثرت قضية التنوير فى حوار «اليسار المصرى مع توفيق الحكيم» والذى أجرته هيئة تحرير مجلة «الطليعة» ونشرته ابتداء من يناير ١٩٧٥. ففى هذا الحوار قلت إننا فى حاجة إلى ثورة ثقافية تقوم على شقين: تحرير العقل المميز لعصر التنوير، والتزام هذا التحرير بقضايا المجتمع من أجل تغييره. ووافقنى توفيق الحكيم على ضرورة اجتياز مرحلة التنوير. ثم استطرد قائلا «نحن ارتددنا إلى الوراء فى الواقع من بعد العشرينيات والثلاثينيات. إذا نظرنا اليوم (عام١٩٧٥) إلى مايحدث فسوف نجد بعض الناس يحاولون أن يجرونا إلى رجعية دينية خرافية لاتتفق مع جوهر الدين لأنها تستبعد تماما دور الارادة الانسانية ودور التعليم والتفكير والتدريب، وتحاول أن تلغى العقل الانسانى تماما. إن مايحدث الآن من هذه القوى المتخلفة التى تتستر باسم الدين لتلغى تماما دور العقل يذكرنى بالمقالات التى كتبتها عام١٩٣٩». ثم أشار توفيق الحكيم بعد ذلك إلى ضرورة تفجير معركة العلمانية فى التفكير والمنهج العلمى.(١)

وفى عام ١٩٧٨ دعيت للمشاركة فى «مهرجان ابن رشد» بالجزائر احتفاء بالذكرى المئوية الثامنة لوفاته وقد انعقد فى

نوفمبر ١٩٧٨. وكانت تشرف على اعداد هذا المؤتمر كل من الجامعة العربية والحكومة الجزائرية. وقد جاءتنى الدعوة من الحكومة الجزائرية وكانت دعوتى ممتدة إلى مابعد انتهاء المهرجان بأسبوع لكى ألقى محاضرة فى الجامعة الجزائرية.

ذهبت إلى المهرجان وفى ذهنى سلطان العقل عند ابن رشد فاذا بأبحاث المؤتمر تضعف من شأن العقل عند هذا الفيلسوف. مثال ذلك: يرى عبد الكريم خليفه (رئيس مجمع اللغة العربية الأردنى) أنه ينبغى اخراج الصراع الفلسفى بين الغزالى وابن رشد من المجال العلمى الرصين لمجرد أنه يحتوى على نبرة انفعالية فى حين أن هذا الصراع هو الصراع الفلسفى الحقيقى بين اللاعقل والعقل. ويرى زكى نجيب محمود أن ابن رشد «يريد أن تضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لاحيلة لنا أمامه إلا أن نؤول ظاهر الشريعة فيه. وحتى فى هذه المجالات الضرورية سنجد فى ظاهر الشريعة مواضع أخرى مايؤيد تأويلنا». وهكذا يطمس زكى نجيب محمود ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن فيقضى على مقولة التأويل. ويرى البير نصرى نادر أن من يقر بسلطان العقل ينزلج إلى الشك بالوحى وهذا

خطر. ولهذا لم يفلت ابن رشد من تهمة الكفر والالحاد».(٢)

ولم يكن التقليل من شأن سلطان العقل عند ابن رشد مقصورا على أبحاث هذا المهرجان بل إنه وارد أيضا فيما كُتب عن ابن رشد، يقول سامى على النشار فى الجزء الأول من مؤلفه «نشأة الفكر الاسلامى» «إن الرشدية ترف عقلى لم يؤثر فى مجتمع المسلمين». ويقرر هنرى كوربان فى كتابه عن «تاريخ الفلسفة الاسلامية»(٣) «أن الرشدية مرت مرور الكرام فى الشرق وعلى الأخص فى ايران. ويرى أن سبب ذلك مردود إلى أن الرشدية تستلزم العلمانية، والعلمانية غير واردة فى الاسلام. ودى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» يتهم ابن رشد بأن آراءه فيها انكار للدين.(٤)

وبعد عام من مهرجان ابن رشد أشرفتُ على تنظيم مؤتمر فلسفى دولى عنوانه «الاسلام والحضارة» قدمت فيه بحثا بعنوان «مفارقة ابن رشد» مفاده أن ابن رشد حى فى الغرب ميت فى الشرق. وحيث تموت الرشدية يموت التنوير. وقدّم بسام طيبى بحثا عن «الاسلام والعلمانية»(٥) أثار جدلا حادا انتهى باقتراح من بعض المشاركين بحذفه من أعمال المؤتمر. وفى٤سبتمبر١٩٨١ فُصلت من الجامعة بقرار من

الرئيس أنور السادات. وعندما عدت فى ٣يناير١٩٨٢ بقرار من الرئيس حسنى مبارك أشرفتُ على طبع أبحاث المؤتمر على نفقة الجامعة. وفى عام١٩٨١ صدر كتاب لبسام طيبى بعنوان «أزمة الاسلام المعاصر» باللغة الألمانية، ثم صدرت ترجمته إلى اللغة الانجليزية فى عام١٩٨٨. والفكرة المحورية لهذا الكتاب تدور على البحث الذى ألقاه طيبى فى المؤتمر المذكور آنفا. قال فى مقدمة كتابه إن أكثر «الأفكار الخلافية فى هذا الكتاب وأعنى بها أن العلمانية يمكن صياغتها صياغة اسلامية وردت فى بحثى الذى قدمته إلى المؤتمر الأول للفلسفة الاسلامية عن الإسلام والحضارة الذى انعقد فى جامعة عين شمس بالقاهرة عام١٩٧٩» ثم قال فى ملحوظاته الملحقة فى نهاية كتابه إن «مراد وهبه قد وُفق فى نشر بحثى فى أعمال المؤتمر التى تعطل نشرها بسبب المعارضة التى اشترطت حذف البحث»(٦)

أما بعد

فهذا مدخل إلى «التنوير» وهو قضية هذا الكتاب، والكتاب جملة مقالات مفتاح فهمها هو هذا السؤال:

هل التنوير، عندنا، حركة أفراد أم حركة مجتمع أم حركة

عصر؟

فى هذا الكتاب ليس ثمة جواب مباشر؛ فالجواب متروك لقارئ هذا الكتاب يستنبطه من جملة المقالات التى نفتتحها بمقال عنوانه «ما التنوير؟» وهو مقال يمكن للقارئ أن يسترشد به، إذا شاء، فى البحث عن الجواب المطلوب.

الهوامش

(١) بين اليسار المصرى وتوفيق الحكيم، دار القضايا، بيروت،١٩٧٥، ص١٢٩ . ١٣٠.

(٢) مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨

(٣) Henri Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Gallimard, 1964,p.7.

(٤) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة أبو ريده، القاهرة، ١٩٥٤، ص٣٠٤.

(5) Bassam Tibi, Islam& Secularization, quoted in "Islam& Civilization, Ed., Mourad Wahba, Ain Shams University Press,1982,pp.56-79.

(6) Bassam Tibi, the Crisis of Modern Islam, university of utah Press, 1988,p169.

التنوير

.حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين.
بول هزار فى كتابه «أزمة الضمير الأوروبى» (١٩٣٥) يرد التنوير إلى النصف الثانى من القرن السابع عشر، وكريستوفر هل فى كتابه «الأصول الثقافية للثورة الانجليزية» (١٩٦٥) يرى أن أفكار التنوير فى انجلترا كانت ذائعة فى القرن السادس عشر. ومن هنا تبدو الصلة بين عصر النهضة وعصر التنوير. وبيتر جراى فى كتابه «التنوير» يرد التنوير إلى اليونانيين. ولا أدل على ذلك، فى رأيه، من قول ديدرو إن طاليس (أول الطبيعيين الأقدمين) هو أول من أدخل المنهج العلمى فى الفلسفة، وهو أول من استحق لقب «فيلسوف»،

---

* مجلة المنار، عدد ٥٥، يوليو ١٩٨٩، ص١٣٨-١٥٨.

وكل مَنْ جاء بعده اتخذ من العقل ناقدا لذاته. ثم إن فلاسفة اليونان قد استنبطوا الأخلاق من طبيعة الانسان، وليس من طبيعة الله. وقال الأب ايفون إن اليونانيين هم الذين «اخترعوا الفلسفة النقدية التى تنكر السلطة، واسترشدوا بلمعان البداهة وحدها فى البحث عن الحقيقة.

ومهما يكن من أمر هذا التباين فالرأى الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة»، وهو لفظ يُكتب دائما بالفرنسية دلالة على أن التنوير، وإن كان ظاهرة أوروبية على الاطلاق، فهو ظاهرة فرنسية على التخصيص. وإن كان «الفلاسفة» قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، إلا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافيزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق فى الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. واذا كان التنوير معتزاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة» فالفلسفة، هنا، ليست هى الفلسفة بالمفهوم التقليدى، وإنما هى رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الانسانى، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة فى

هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية، فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد تأثر فلاسفة التنوير بمفكرين عظيمين هما: لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) ونيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧). وقد عارضا ديكارت الذى لقب بأبى الفلسفة الحديثة. والغريب فى أمر ديكارت أنه كان مرفوضا من معاصريه، ولكنه أصبح، بعد ذلك، مقبولا من اليسوعيين، إذ اعتبروه حليفا للمسيحية. بل إن اليسوعيين الفرنسيين اتخذوا منه سندا متينا لاثبات الصلة الحميمة بين الفلسفة واللاهوت بدعوى أن فكرة وجود الله هى أساس فلسفة ديكارت. ثم جاء (مالبرانش) (١٦٣٨-١٧١٥) واستخلص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت، ووسمها بالطابع الدينى.

ومع ذلك فقد احتل نيوتن مكانة ديكارت، إذ اتضح أن الطابع «القبلى» لفلسفة ديكارت يتناقض مع الرؤية العلمية لكل من لوك ونيوتن.

بحث لوك فى أصل الأفكار فى كتابه «محاولة فى الفهم الانسانى» فردها إلى معطيات التجربة الحسية. فالنفس، فى الأصل، كلوح مصقول لم ينقش فيه شئ، والتجربة هى التى

تنقش فيه المعانى والمبادئ جميعا. ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأى. فان الألفاظ، فى الأصل، تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين: أحدهما من الجزئيات إلى الكليات بملاحظة التشابه، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز. وهكذا «لايوجد فى العقل شئ إلا وقد سبق وجوده فى الحس». وبذلك نحّى لوك المذهب الغريزى عن ديكارت.

أما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمى ولمكتشفاته أثر فى فلاسفة التنوير. جاء اكتشافه للجاذبية مؤيدا للمذهب الآلى وموطدا للثقة فى المنهج الرياضى، فقد استدل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانونا كليا استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. وكان كل من لوك ونيوتن مؤمناً بوجود الله، ومع ذلك نحّى فلاسفة التنوير البحث فى الأصل الالهى للكون، واكتفوا بدراسة معقولية العالم الفيزيقى، وبالطبيعة دون الفائق للطبيعة. ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعا فى عصر التنوير. وقد ارتبطت الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل. ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة مجال الملاحظة والتجربة، ولكنها مع

ذلك أفسحت له مجال البحث العقلى من حيث أن الطبيعة تنطوى على الواقع المتناهى برمتـه، أو بالأدق، على «نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير فى «الانسيكلوبيديا». وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحّد، فيحل العلم محل الميتافزيقا، ويُزوّد الانسان بمعرفة وجوده، وبعلاقته مع الكون.

وقد أفضى التقدم العلمى، فى القرن السابع عشر، إلى الثقة فى الطبيعة، وإلى امكان التقدم المستمر فى القرن الثامن عشر. تقدمت العلوم الفيزيقية والرياضية بفضل منجزات نيوتن. وجاء كتاب لابلاس «نسق العالم» متوّجا للبعد الكونى لمبادئ نيوتن. ومرت الكيمياء، على يد لافوازيه (١٧٤٣-١٧٩٤) بفترة ابداعية. وازدهرت علوم النبات والحيوان ووظائف الأعضاء على يد لينايوس وبوفون وفون هالر. ومهد مونتسكيو لعلم الاجتماع. وحثت تجريبية لوك على الاهتمام بعلم النفس. وهذا واضح فى مؤلفات هيوم (١٧١١-١٧٧٦) وكوندياك (١٧١٥-١٧٨٠) وتخلصت الدراسات التاريخية واللغوية من الفروض اللاهوتية. وامتد استخدام مبدأ العلية إلى جميع مجالات الخبرة الانسانية.

ولم يكن التقدم العلمى المؤسس على الملاحظة والتجربة مانعا من البحث عن المبادئ الكلية. فالمنهج الرياضى، عند نيوتن، أفضى به إلى القول بمكان مطلق وزمان مطلق كاللذين تتخيلهما المخيلة، وتعول عليهما الرياضيات. والطبيعة، كمبدأ موحّد، وطدت الثقة فى الموضوعية والثبات. وأثرت مدرسة القانون الطبيعى تأثيرا عميقا فى فلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو. فحال الطبيعة، عنده، يفترض أن للانسان ماهية ثابتة لاتتغير بتغير الظروف الاجتماعية. و«المتوحش النبيل» مزود بخصائص أكثر طبيعية وكلية من الخصائص المزود بها الانسان الأوروبى.

بيد أن أدلة فلاسفة التنوير على قوة النظام الطبيعى لم تكن أدلة مألوفة، فالاقتصاد السياسى، عند الفزيوقراط، يفترض أن الله خلق النظام الطبيعى مزودا باتساق تام بين المنافع المتباينة، بحيث ينعدم التناقض بين المنفعة الذاتية والخير الاجتماعى. والزراعة، عند الفزيوقراط، لها الأسبقية على الصناعة والتجارة لأنها أقرب منهما إلى النظام الطبيعى. وفى انجلترا أبدى آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) ثقة فى الطبيعة. ففى كتابه «ثروة الأمم» (١٧٦٦) يقصد سميث إلى تحرير

المنفعة الذاتية، في الاقتصاد، من كل قيد، فتفضي بدورها إلى سعادة الجميع. ولهذا يدعو الحكومة إلى أن تكف عن التدخل وتترك قانون تقسيم العمل، وقانون العرض والطلب، يفعلان فعلهما فتتطابق منفعة المنتج مع منفعة المستهلك. حتى المفكر المتشائم مندفيل يذهب إلى أن «الرذائل الفردية» قد تفضي إلى «منافع عامة»، وأن الطبيعة تحافظ على اتساق المجتمع على الرغم من الصراعات والتناقضات.

بيد أن هذه الثقة في الطبيعة، عند فلاسفة التنوير، لم تكن عائقاً عن تطوير مفهوم الطبيعة.

فالطابع الآلي لنظريات ديكارت ونيوتن قد تحول تدريجيا إلى طابع ديناميكي. وقد كان ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) هو الممهد لهذا التحول. فقد بيّن نقص المذهب الآلي عند ديكارت. ذلك أن ديكارت يجعل من الجسم شيئا منفصلا فحسب، ويرى ليبنتز أن هذا القول لايفسر «القصور الذاتي» للجسم، أي مقاومة المادة للحركة. ثم إن هذا القول لايفسر الفرق بين الجسم المتحرك معتبرا في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن، إذ لايمكن اثبات اتصال الحركة إلا بواسطة فكرة الطاقة. ولولا هذه الفكرة لأصبحت الحركة عبارة عن سلسلة

سكونات. وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم فى الطاقة، وهى علة الحركة، وتظل باقية حتى لو وقفت الحركة. وترتب على هذا التمهيد للأخذ بالمفهوم الديناميكى للطبيعة أن تقدمت البيولوجيا على الفيزياء، فأصبح الكون مركزا للطاقة وليس مركزا للنظام، وأجزاء الكون موضع كون وفساد. ومن ثم أدت المخيلة مع العقل دورا فى تفسير العالم، وانتفى الفاصل بين الانسان والحيوان بفضل آراء ديدرو.

وكانت الثقافة الانجليزية مصدرا أساسيا فى تغيير أسلوب التفكير فى أوروبا. فقد زار انجلترا كل من فولتير ومونتسكيو، وأذاعا فكرهما الفلسفى والدينى والسياسى. فقد كان كتاب فولتير «رسائل فلسفية» (١٧٣٤) رؤية شاملة للثقافة الانجليزية، وكتاب مونتسكيو «روح القوانين» (١٨٤٨) عرضا مفصلا للدستور الانجليزى، وكتاب الأب بريفوست «مع وضد» (١٧٣٣-١٧٤٠) اعلاما عن الروايات الانجليزية. وذاع صيت شكسبير فى فرنسا.

ومع تداعى الحواجز القومية اتخذت الثقافة طابعا انسانيا، واتسمت رؤية المثقفين، فى فرنسا وانجلترا، بالطابع الأوروبى وليس بالطابع القومى رغم تباين الأوضاع الاجتماعية

والسياسية.

وتغيرت أسس الدراسات التاريخية فلم تعد تتصف بالطابع اللاهوتى مثل كتاب جيبون «انهيار الامبراطورية الرومانية وسقوطها» (١٧٧٦-١٧٨٨)، وكتاب فولتير «عصر لويس الرابع عشر» (١٧٥١)، وكتاب فيكو «العلم الجديد» (١٧٢٥). وأحدث مونتسكيو ثورة فى الدراسات القانونية بكتابه «روح القوانين» (١٧٤٨) وذلك بالكشف عن الأصول الفيزيقية والتاريخية للقوانين.

وقد أفضى اهتمام فلاسفة التنوير بقضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر إلى أسبقية مشكلة السعادة على أية مشكلة أخرى فاتضح لهم أن الطبيعة قد زودت الانسان ليس فقط بالعقل وانما أيضا بالعاطفة والشهوة. ولم يكن الصراع بين فولتير وبسكال سوى الصراع بين الجديد والقديم. فالانسان، فى رأى فولتير، جزء من الطبيعة، وهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، على الرغم من حصوله على خصائص نبيلة. أما بسكال فيرى أن الانسان مزيج غريب من الحقارة والعظمة، ولكن الغلبة للعظمة، لأن أصل الانسان الهى، إذ هو من صنع الله.

وربط السعادة بالعواطف والشهوات أفضى إلى مسألة جديدة هى كيفية التوفيق بين متطلبات الفرد ومتطلبات المجتمع. انفرد المادى دى لامترى بتبنى مذهب اللذة الحسية، بينما أغلبية «الفلاسفة» ربطت بين المنفعة الذاتية والمثل الاجتماعية. وقد حاول بعض المفكرين تحقيق الانسجام بين السعادة الدنيوية والمبادئ الدينية استنادا إلى رؤية ابيقورية مسيحية. ولكن مع انحلال المسيحية لم يكن أمامهم سوى الحل الفلسفى الخالص، والتوفيق بين الفرد والمجتمع، وبين الانسان والكون، فاستعانوا بمفهوم «الاجتماعية». فإذا كانت الطبيعة هى التى أوجدت الانسان فى المجتمع فالمجتمع هو المسئول عن تحقيق سعادة الانسان. تقول «الانسيكلوبيديا» «أيا كان موضع الفيلسوف فان سعادته فى الحياة وفى المجتمع». واذا كان الفيلسوف «انسانا نبيلا» فلابد أن يكون نافعا، وأن يكون «حاصلا على أفكار تنشد خير المجتمع المدنى». وحتى روسو، المتشكك فى فطرية اجتماعية الانسان، قرر أن الانسان لن يكون عاقلا إلا اذا أقام فى المجتمع.

وقد أفضى الربط بين السعادة واللذة إلى معضلة عويصة. فقد أكد دى لامترى على القول بأن الأخلاق لا علاقة

لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية وانما لها علاقة بالسعادة واللذة، وذلك لأن الاحساسات الفيزيقة لها الأولوية على المفاهيم الاخلاقية والعقلية، وبالتالى فان الفلسفة الحسية هى شكل من أشكال مذهب اللذة، ومما زاد الأمر سوءا ظهور الأديب الماركيزدى صاد الذى نظر إلى الطبيعة على أنها قوة لا شخصية تبرر أفعال العنف والقسوة طالما كانت تعبيرا عن السعادة الشخصية.

ويمكن القول بأن «دى صاد» حالة استثنائية، وأن معظم المفكرين رفضوا هذا التغيير الجذرى للمفاهيم التقليدية لثقتهم فى المبادئ الكلية، وثبات الطبيعة الانسانية، وتعريفهم للانسان أنه حيوان اجتماعى. ومع ذلك فمهما يكن من أمر الجواب عن السؤال الخاص بطبيعة القيم الخلقية العظمى فان المبادئ النظرية وماتنطوى عليه من ممارسات عملية لها علاقة بقضية هامة شغلت أذهان فلاسفة التنوير، ألا وهى قضية الحرية. فقد كان النضال من أجل الحرية- حق الفرد فى اختيار دينه وحق المفكر فى البحث عن الحقيقة بأسلوبه الخاص- هو الدافع الأساسى فى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى أن لها الحق فى الدفاع عن

ايمانها بادانة مَنْ يخالفها بدعوى أنها مالكة للحقيقة المطلقة. وكان «الفلاسفة» يرون ضرورة النضال من أجل حق الانسان فى تنحية الضغوط الميتافيزيقية والدينية المانعة من التفكير الحر. ففى فرنسا احتج المفكرون ضد البنود اللاانسانية فى القانون الجنائى، وضد احتكار الكنيسة للتعليم، وضد العبودية. وقد أدانت «الانسيكلوبيديا» العبودية باعتبارها اهانة للكرامة الانسانية، ومعارضة للحرية. ولهذا تميز القرن الثامن عشر بسيادة الفكر الليبرالى، ولكنه لم يكن فكراً ثورياً، إذ كان متكيفا مع الوضع القائم. فقد كان مونتسكيو معجبا بالنظام الجمهورى ومع ذلك فانه لم يكن معارضا للملكية الفرنسية. وتشيُّع فولتير للبرالية لم يمنعه من الدفاع عن فكرة الطاغية المستنير. ولهذا اعتقد معظم فلاسفة التنوير أن الحاكم القوى كفيل بتحقيق الاصلاحات المطلوبة اذا مااستشار «الفلاسفة». وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذى من أجله زار فولتير والامبير فردريك (الملك الفيلسوف)، وزار ديدرو الامبراطورة كاترين.

وقضية الحرية، فى «الانسيكلوبيديا»، قضية فلسفية وخلقية، وليست قضية سياسية. وثمة مقال مسهب عن الحرية

الفلسفية يدور على الحرية والحتمية تقابله مقالات مختصرة عن الحرية السياسية والمدنية. ومقال ديدرو عن «السلطة السياسية» يكتفى بطرح مبادئ عامة. وحتى الاشتراكيون الخياليون والشيوعيون الذين كانوا من بين «الفلاسفة» مثل مورلى Morelly ومابلى Mably لم يتعرضوا للواقع السياسى إلا فيما ندر. وكذلك علماء الاقتصاد الفرنسيين، فهم لم يؤسسوا أية نظرية سياسية، وانما اكتفوا بالدعوة إلى رفع القيود عن التجارة مثل تورجو Turgot. بيد أن كتاب آدم سميث «ثروة الأمم» (١٧٧٦) يكاد يكون الكتاب السياسى المتميز. فهو كتاب فى علم الاقتصاد السياسى يقوم على التجربة، ويدور على قاعدة من وضع سميث تقول «كل انسان حر كل الحرية فى اتباع الطريق الذى تدله عليه المنفعة طالما لم يخالف قانون العدالة».

وقد واكب هذه الرؤية الجديدة بزوغ الطبقة البرجوازية. ولم تكن هذه الطبقة، فى بداية تكوينها، محددة المعالم والاتجاهات. فى فرنسا تمثلت البرجوازية فى المولين الأثرياء والتجار والمحامين والأطباء والأدباء والحرفيين، ولكن لم يكن لها دور مؤثر فى الحياة السياسية. وعلى الضد من ذلك فى

انجلترا، حيث كانت الطبقة المتوسطة ذات تأثير سياسى وثقافى واجتماعى.

وفى ألمانيا منعت الانقسامات الجغرافية والسياسية «أية طبقة تتفشى فيها الأمية من احداث أى تأثير سياسى». ومع ذلك فقد أفضى بزوغ البرجوازية إلى انتشار الكتب والصحف، بل إن «الانسيكلوبيديا» لم يكن فى الامكان اصدارها بدون مؤازرة من البرجوازية. بل إن البرجوازية قد أمدت الأكاديميات، فى مختلف البلدان الأوروبية، بالمفكرين والعلماء.

خلاصة القول أن مهمة التنوير الأساسية لم تكن معرفة طبيعة الانسان، وإنما تغيير المجتمع من أجل تغيير سلوك الانسان، على أسس عقلانية ومادية. وهنا انقسمت آراؤهم إزاء الشكل الأفضل للمجتمع. ومن ثم يلزم العرض تفصيلا لآراء نخبة من «الفلاسفة».

من أسرة ارستقراطية. أمضى ثلاث سنوات فى انجلترا فتأثر بالدستور الانجليزى. نشر **«رسائل فارسية»** (١٧٢١) بدون ذكر اسمه تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما فى وطنهما. وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسى فى أخلاقه وعاداته وديانته، فى تهكم تارة، وفى جدة تارة أخرى. ثم نشر كتاب **«اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم»** (١٧٣٤) يستبعد فيه الرؤية اللاهوتية للتاريخ التى تبناها بوسويه فى كتابه **«مقال فى التاريخ العام»** فيه أن التاريخ الانسانى الذى يقرر محكوم بالعناية الالهية، وخاضع لخطة الهية. أما كتاب **«اعتبارات»** فيفسر صعود الامبراطورية الرومانية وسقوطها بمفاهيم طبيعية وليس بمفاهيم فائقة للطبيعة، ومن ثم فالتاريخ ليس محكوما بالصدفة ولا بالعناية الالهية، ولكن بأسباب عامة سواء فيزيقية أو خلقية.

وفى عام ١٧٤٣ انتهى من تأليف كتاب **«روح القوانين»**

ولكنه لم ينشره إلا عام١٧٤٨. يعرّف فيه القانون بأنه «علاقات ضرورية مستمدة من طبيعة الأشياء»، وهذه العلاقات الضرورية هى علاقات عليّة فى نفس الآن. وقد أدى به هذا التعريف إلى الاهتمام بالعوامل الفيزيقية فى تكوين نظام الحكم والقوانين، وبصفة خاصة بالمناخ. فالسكان، فى المناخ الحار، يتقبلون الطغيان بطريقة أيسر مما يتقبلها السكان فى المناخ البارد. ولهذا فالشعوب الحرة موجودة بوفرة فى الشمال دون الجنوب. والحرية هى الحق فى أن يعمل الانسان بما تسمح به القوانين. واذا كان للمواطن الحق فى أن يعمل بما لاتسمح به القوانين فلن يكون حرا، لأن الآخر سيكون لديه نفس الحق. ومن ثم فإن مقتضيات العدالة ضرورية للحرية. ثم يحدد مونتسكيو أشكال الحكم بثلاثة: جمهورية وملكية وطغيان.

تنقسم الجمهورية إلى ديمقراطية وارستقراطية بحسب مايكون الحكم للشعب برمته، أو لفريق منه هم الأشراف. طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها هو ملك ورعية فى أن

واحد. هو ملك باقتراعه، ورعية بطاعته لولاة الأمر. ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولاينزل عن هذا الحق لممثلين. وهكذا تتحقق وحدة الرعية والسلطة فى المواطن، بمعنى أن المواطن هو الدولة متجسدة فى الفرد. ولهذا فالتعليم يمثل مكانا هاما فى النظام الديمقراطى. بيد أن مونتسكيو يرفض الثنائيات فى التعليم التى تموج بها النظم الملكية. فثمة تعليم يلقنه الآباء للأبناء، وثمة تعليم آخر تلقنه الحياة للشبان.

أما فى الديمقراطية فلا فرق بين تعليم الأسرة وتعليم الحياة الدنيا. فالحياة كلها تعليم متواصل، لأن الديمقراطية، فى صميمها، تفترض تحولا جذريا من الانسان الفرد إلى الانسان العام، وتفترض أن الشرور الفردية هى جرائم عامة. ومن هنا فان مبدأ الديمقراطية الفضيلة السياسية، أى إيثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة.

وطبيعة الارستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام. ومتى كان الأشراف قليلى العدد كانوا جميعا حكاما. ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلسا من بينهم، فيكون المجلس ارستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية. والشعب كماً مهملا. على أن الارستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال

الشـعب من هذا العـدم، وتوفـر له مـهـمـة في الدولة. وفي الارسـتـقـراطيـة الفـضـيلة لازمـة للحكام فيـأخذوا أنفسـهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، ولكنها غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وطبيـعـة الملكيـة أنهـا حكم الفرد بموجب قـوانين ثابتـة، أي دسـتـور، وبواسطة قـوى تقـيـد ارادة الملك غـيـر الدسـتـورية. وهذه القوى على نحوين:

النبالة والكهنوت، والنبالة أقرب إلى الطبيعة من الكهنوت. والملك ليس ملكاً إلا بفـضل هاتين القوتين، ومن ثم فهو مطالب بالاعتراف بهما والدفاع عن مصالحهما. بيد أن النبالة أسـاسـيـة بالنسـبـة إلى الملكيـة. يقـول مونتسكيو: «لاملكية من غير نبالة، ولانبالة من غير ملكية» (روح القوانين، ج٢.٤). بيد أن ثمة فارقا أساسيا بين الديمقراطية والملكيـة. فالديمقراطية تستلزم بالضرورة الفضيلة والعقل والعقلاء. أما في الملكية فالنبالة التي تقوم بدور الحكمة للملك ليست

بالضرورة حكيمة، بل إنها بطبيعتها لاعقلانية، ومن هنا فان الملكية تحمل فى طياتها جرثومة فنائها. ولهذا فان مونتسكيو ينتهى إلى القول بأن الشرف يقوم فى كونه كاذباً. ومعنى ذلك أن الشرف لاعلاقة له لا بالحقيقة ولا بالأخلاق.

وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد لا يتقيد بدستور، ولا يعبأ بهيئات، أى أنه حكم بلا قانون، أو حكم بلا بناء تشريعى أو سياسى أو اجتماعى. ومن ثم فهو حكم يستند إلى الهوى، أو هو حكم يحيل السياسة إلى هوى، بل إنه يحيل الدين ذاته إلى هوى، لأن الدين، فى النظام الاقطاعى الطاغى، هو طاغ. يقول مونتسكيو «إنه اضافة جوف إلى جوف». (روح القوانين، ج٥ . ١٤). وفى الطغيان مساواة تامة بين البشر. بيد أن هذه المساواة التامة لاتعنى أن للفرد قيمة، وإنما تعنى أن الفرد لاقيمة له. وتأسيسا على ذلك فان الطاغى يصدر قراراته بطريقة عفوية أو آنية، أى بلا تبرير أو حجة ذات وزن. ولايبقى أمام الطاغى، بعد ذلك، سوى شهواته ينشغل بتغذيتها بما لديه من نساء.

ويذهب مونتسكيو إلى أن كل هذه الحكومات تفسد بفساد مبدئها، تذهب الديمقراطية بذهاب روح المساواة، وتذهب الارستقراطية حين يذعن الأشراف للهوى، وتذهب الملكية حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالأمر. أما الطغيان فهو فاسد بطبعه.

والهدف المنشود، عند مونتسكيو، هو أن تكفل الحكومات الحرية، والحرية تقوم، عنده، فى أن يقدر المرء أن يعمل ماينبغى عليه أن يريد، وألا يكره على عمل مالا ينبغى أن يريد. وخير مايكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أما اجتماع السلطات الثلاث فى يد حاكم واحد فانه يسوق إلى الطغيان.

فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨)

فى رأى معاصريه هو كاتب عظيم، وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه فى رأى قراء العصر ممثل لامع للتنوير. فقد كانت غايته المنشودة تنوير مواطنيه بمنجزات الفلسفة والعلم والأدب، ولفت نظرهم إلى الثقافة الأوروبية، وبالأخص الثقافة الانجليزية، وحثهم على نقد القيم الفلسفية

والاجتماعية السائدة. وفي عام ١٧٣٤ أصدر كتاب «رسائل فلسفية» يعرض فيه الثقافة الانجليزية، إذ كان قد أقام بانجلترا ثلاث سنوات (١٧٢٦-١٧٢٩) تأثر فيها بالليبرالية والتسامح إزاء المعتقدات الدينية. وقد كانت غايته من تأليف هذا الكتاب لفت نظر الشعب الفرنسي إلى ضرورة تغيير أسلوب حياتهم لما ينطوي عليه من تعصب وتزمت. فعقد مقارنة بين تعدد المعتقدات الدينية في انجلترا، وتسلط الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، وأسهب في شرح الملكية الدستورية في انجلترا ليذكر الفرنسيين بالسلطة المطلقة لحكامهم الذين يحكمون بالحق الالهي. ثم خصص الفصل الأخير من الرسائل لنقد بسكال الداعي إلى المسيحية. يقول **«حتى لوسلمنا بالمتناقضات التي يدلل عليها بسكال في الانسان فانها ليست للتدليل على حقيقة المسيحية، إذ أننا نجد في الديانات الوثنية أيضا أساطير تتكون من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهبا ميتافيزيقيا متفوقا على سائر المذاهب، ولاتبرهن على أن المسيحية الدين الحق. وما المتناقضات في**

الانسان إلا العناصر الضرورية المركبة له، من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل».

وفى عام ١٧٣٠ ألف كتابا فى «الميتافيزيقا» لم ينشر إلا بعد وفاته. ينقد فيه الميتافزيقا التقليدية متأثرا بلوك فى قوله بأنه ليس فى مقدور العقل الانسانى تعريف ماهية الله أو طبيعة الحرية. وفى عام ١٧٦٦ ألف كتاب «الفيلسوف الجاهل». يدل عنوانه على درس فى التواضع العقلى، إذ يرى فولتير أنه من العبث البحث عن حلول لقضايا فلسفية ليس لها حلول. وفى عام ١٧٦٤ نشر كتابه «القاموس الفلسفى» وهو يحتوى على قضايا فلسفية ودينية.

ومع أن فولتير كان معاديا للميتافيزيقا واللاهوت إلا أنه كان من المؤمنين بالله. والدليل عنده هو هذا **«حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن أستنتج أن موجودا عاقلا رتب لوالبها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الانسانى أستنتج أن موجودا عاقلا رتب هذه الأعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليدين للقبض، الخ»**. والقول بالغائية يلزم منه القول بالعناية، ولكنها عند فولتير عناية كلية، أى أن تدبير الكون

لايرجع إلا للقوانين العامة التى وضعها الله. وقد كان فولتير فى ذلك متأثرا بنيوتن. ولهذا جاء الفصل الأول من كتاب فولتير «مبادئ فلسفة نيوتن» (١٧٣٨) عنوانه «عن الله». **يقول نيوتن «إن ثمة موجودا موجود بالضرورة بذاته منذ الأزل، وهو أصل الموجـــودات. هذا الموجود لامتناهى فى الزمان وفى القوة؛ ماذا يمكن أن يحده؟»**... والمادة حين تنجذب فانها لاتنجذب بفضل طبيعتها، وإنما بفضل الله».

وحين تدور الكواكب فى الخلاء فى اتجاه دون آخر فإنما يكون ذلك بالضرورة بتوجيه من الخالق الذى يفعل بحرية تامة. **بيد أن فولتير يقف عند حد الدين الطبيعى ولا يتجاوزه إلى الدين الفائق للطبيعة، إلى المسيحية. ذلك أن الدين الطبيعى هو دين البشرية منذ القدم لأن عبادة الطبيعة سابقة على كل المذاهب الأخرى. والصين أقوى دليل على أسبقية الدين الطبيعى. فدين الصينيين يدور على هذا الأمر «أعبد السماء وكن عادلا». بيد أن هذا الدين الطبيعى قد تحلل فى البلاد الغربية بسبب انتشار المعتقدات**

dogmas، فالدين الطبيعى من صنع العقل فى حين أن المعتقد dogma ، من صنع الكهنة. وليس لدى الكهنة سوى الانقسامات اللاهوتية والاضطهادات وقتل الملحدين والهراطقة. ولهذا فان المعتقدات ليس فى امكانهـا أن تكون عـالميـة، فى حين أن الأخلاق تتصف بالعالمية. ويدلل فولتير على عالميتها بالعقل والتجربة. يقول «كيف يمكن للشعوب أن تكون لديها نفس المبادئ الأساسية للعدالة والظلم إن لم يكن قد وهبها الله العقل؟».

روسو (١٧١٢-١٧٧٨)

من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب. فى الثالثة والثلاثين أخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو. وفى عام ١٧٤٩ عرضت أكاديمية ديجون لمسابقة فى هذه المسألة «هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟» فقدم للأكاديمية جوابه عن هذه المسألة وأحرز الجائزة. وهذا أصل كتابه الأول **«مقال فى العلوم والفنون»** (١٧٥٠). ثم أعلنت الأكاديمية مسابقة أخرى فى هذه المسألة «ما منبع

تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقر القانون الطبيعي هذا التفاوت؟» فقدم للأكاديمية جوابه عن هذه المسألة، ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة فنشر الكتاب (١٧٥٤) بعنوان «مقال في أصل التفاوت بين الناس». وبعد ثماني سنوات (١٧٦٢) نشر كتابين أحدهما «العقد الاجتماعي» والآخر «اميل أو في التربية»، فانكرت السلطة الباريسيه الكتاب الأخير وهمت باعتقاله فلجأ إلى انجلترا في صحبة هيوم.

يذهب روسو إلى وضع أسس مدنية للمجتمع بدلا من الأسس الدينية التي كان يروج لها فلاسفة العصر الوسيط وفي مقدمتهم القديس توما الاكويني الذي كان يقرر أن كل سلطان فهو آت من الله، وأن الدولة خاضعة للكنيسة. ولهذا كان يرى أن النظام الاجتماعي الأفضل هو الذي سنه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكيما يختارهم الشعب، بينما كان الله هو الذي يختار الملك. وعلى الضد من ذلك

يذهب روسو فى كتابه «العقد الاجتماعى» (١٧٦٢) حيث يقرر أن الانسان كان يحيا فى براءة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن اصلاحها بالعقد الاجتماعى. وقد سبق أن عرض روسو حالة البراءة الأولى فى كتابه «مقال فى أصل التفاوت بين الناس» (١٧٥٤) حيث كان الانسان يحيا فى الغابة، فى حال الطبيعة، بلا لغة ولاصناعة، ولافضيلة ولا رذيلة. ثم خرج الانسان من حال الطبيعة لأسباب طبيعية، الجدب والبرد القارس، والقيظ المحرق، فتعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاونا مؤقتا. ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة دائمة، فاخترعت اللغة، ونشبت الخصومة.

هذا الاجتماع بنوعيه، المؤقت منه والدائم، لا يمثل الحالة المدنية لأنه يخلو من القوانين. ولكن حين استكشف الانسان استعمال الحديد، وهو شرط الزراعة، انتقل إلى الحالة المدنية. بيد أن الزراعة تستلزم تقسيم الأراضى فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، وينقسم الناس إلى أغنياء وفقراء. وهكذا يصير الانسان الطيب بالطبع شريرا بالاجتماع. ولامفر من الاجتماع ولاعودة إلى حال الطبيعة، فيبقى اصلاح مفاسد

الاجتماع- وهذه هى قضية كتاب «**العقد الاجتماعى**» وذلك بأن يتنازل الانسان عن حقوقه للمجتمع بأكمله، فيصبح الكل متساوين فى ظل القانون، والقانون ارادة الكل تقر المنفعة العامة لأنها مستقيمة دائما، ولا تطيق إلى جانبها سلطة كنسية، ولكن لا يعنى ذلك الغاء الدين، فالدين لازم ولكنه مقصور على العقائد الضرورية للحياة، حتى لاينفى أو يعدم كل من لايؤمن بها «لا باعتباره كافرا بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية»، وهذه العقائد هى عقائد القانون الطبيعى: وجود الله، والعناية الالهية، والثواب والعقاب فى حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعى. والعقد الاجتماعى يستند إلى الارادة العامة. والقانون هو التعبير عن هذه الارادة. وبفضل الخضوع للقانون يتمتع البشر بمناقب الاجتماع دون فقدان المساواة أو الحرية، ومن ثم فلا سادة ولاعبيد، ولا أقوياء ولا ضعفاء، وانما مواطنون متساوون أمام القانون. بيد أن عدم تحقق هذا المجتمع المثالى إنما هو مردود إلى سوء توزيع الثروة.

ثم طرح روسو التربية التى ينبغى أن توجه الى الانسان لكى يكون مواطنا صالحا. إن «اميل» ليس من صنع انسان،

وإنما هو من صنع الطبيعة. ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح الانسان متوحشا، وإنما معناه ألا يقيد بأى سلطان إلا بسلطان العقل.

ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤)

فى رأى معاصريه هو صاحب «الانسيكلوبيديا»، والمؤلفات الفلسفية ذات الطابع اللاديني. ولكن فى رأى قراء القرن العشرين هو فيلسوف أصيل، رؤيته الكونية تستند إلى منجزات العلم، وأفكاره الخلقية تقوم على المادية، ومسرحياته تنشد تأسيس دراما جديدة. نشر أول أعماله الفلسفية عام١٧٤٦ بعنوان **«خواطر فلسفية»** أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، وعن رفض الميتافيزيقا التقليدية، والأخذ بعقلانية المنهج العلمى. وبسبب ذلك حُبس ستة أشهر. وفى نفس العام طلب إليه مدير احدى المكتبات ترجمة «موسوعة فى الفنون والعلوم» كانت قد ظهرت بانجلترا عام ١٧٢٨ فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها. وأشرك معه صديقه العالم الرياضى دالامبير عضو أكاديمية العلوم. وصدر المجلد الأول عام١٧٥١ مفتتحا بمقدمة بقلم دالامبير فى أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية. فكان هذا

المجلد الأول مثارا لحملات عنيفة من جانب المتدينين، فآثر دالامبير الراحة وترك شريكه. وأخرج ديدرو سبعة عشر مجلدا. والفكرة المحورية فى **«الانسيكلوبيديا»** نقد الأفكار التقليدية، والبحث عن الحقيقة بأسلوب يتنافى مع العقائد الدينية والسياسية السائدة، ومعارضة تعاليم الكنيسة والدولة، والدعوة الى التسامح. وقد أثارت هذه الدعوة حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التى تعتز بواجبها فى الدفاع عن السلطة المطلقة للكنيسة حتى لو اقتضى الأمر الاهابة بالقوة. وقد كان لفظ «الطبيعة» من أهم المصطلحات التى تناولتها **«الانسيكلوبيديا»**. وقد رأى أصحاب الانسيكلوبيديا أن ثمة وحدة فى الطبيعة حيث الأجزاء فى علاقات متفاعلة، ومن ثم فالاستقلال التام للواقعة الجزئية يتناقض مع فكرة الكل، وبدون فكرة الكل ليس ثمة فلسفة. وكل هذا من شأنه أن تكون مجالات المعرفة متداخلة، ولهذا جاء المقال الافتتاحى بقلم دالامبير فى أصل الأفكار وتداخلها من أجل تقدم المعرفة العلمية والفلسفية. وقد شاعت، فى هذا المقال، روح تفاؤلية. فقد عرض دالامبير للتطور التاريخى ابتداء من عصر النهضة مستشهدا بديكارت وبيكون ونيوتن ولوك ومونتسكيو

وفولتير. وقد أسهمت هذه الفترة برمتها فى تحديد طبيعة الانسان والكون. ولهذا يحق للقرن الثامن عشر أن يقال عنه إنه «عصر الفلسفة». ودالامبير يقصد بذلك عصر التنوير. وقد شاعت بالفعل، وسط الانسيكلوبيديين، الروح الفلسفية، وهى روح نقدية وعقلانية فى تناول قضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر. وقد أثارت هذه الروح الفلسفية حفيظة أعداء الانسيكلوبيديين، إذ ارتأوا فيها تهديدا للعقيدة المسيحية، لأنها تحذف الفائق للطبيعة من المعرفة العلمانية، وتدفع بالمتعاطفين مع الدين إلى الأخذ بالتفسير العقلانى للمسيحية فينتهوا إلى الأبحاث الأخلاقية وليس إلى الأبحاث العقائدية. وهذا الاتجاه الأخلاقى قد أفضى بالملحدين، أمثال ديدرو وهولباك، إلى لفت الانتباه إلى النتائج اللاانسانية للآراء التقليدية مثل التعصب والشعوذة العقلية. من أجل ذلك كله اهتم الانسيكلوبيديون بقضية الانسان. وقد جاء فى مقال ديدرو بعنوان «الانسيكلوبيديا» أنه من اللازم البحث فى مكانة

الانسان من هذا الكون، وتناول جميع القضايا المتعلقة بتطلعات الانسان وواجباته واحتياجاته وملذاته. ومن شأن هذا الاهتمام بالقيم الانسانية أن يحث على رفض جميع أشكال الطغيان والقهر، وبالتالى تأكيد حق الحرية. فديدرو فى مقاله عن «السلطة السياسية» يقول «إن الحرية هبة من السماء، ومن حق كل انسان أن يستمتع بنفسه حين يستمتع بعقله» وفى نفس الاتجاه يشجب شفالييه دى جوكور، وهو من الانسيكلوبيديين، استغلال البشر من أجل تحقيق مكاسب مادية.

وفى عام١٧٦٩ ألف ديدرو كتابا بعنوان «حلم دالامبير» عبارة عن حوار بينه وبين دالامبير. بيد أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد موته. ولأهميته التاريخية هاك ترجمة لجزء منه:

دالامبير: أقر وأعترف أن الكائن الموجود فى مكان، وليس متحيزاً فى مكان، والخالى من الامتداد، ومع ذلك يشغل حيزا من المكان، والموجود بأكمله فى كل جزء من أجزاء هذا المكان، والمباين تماما من المادة، ومع ذلك متحد معها، والمحرك للمادة دون أن يتحرك، والمؤثر فى المادة دون أن يخضع لها، وليس

فى امكانى تصوره، هذا الكائن فرض يصعب قبوله. ومع ذلك فثمة مشاكل تنشأ من انكاره لأنه اذا كانت ملكة الاحساس خاصية جوهرية للمادة لزم أن تكون الحجارة حساسة.

ديدرو : ولِمَ لا؟

دالامبير: يصعب الاعتقاد.

ديدرو: نعم . هذا صعب بالنسبة إلى ذلك الذى يقطع الحجارة ومع ذلك لايُسمع لها صراخا.

دالامبير: إذن فاخبرنى عن الفارق، فى رأيك، بين الانسان والتمثال، والرخام واللحم.

ديدرو: ليس بالفارق الشاسع، فاللحم يمكن تحويله الى رخام، والرخام الى لحم.

دالامبير : ولكنهما ليسا متماثلين.

ديدرو : كأن تقول ماتسميه قوة حية ليس مثل قوة غير حية.

دالامبير: من العسير متابعتك.

ديدرو: دعنى أوضح. إن انتقال جسم من مكان الى آخر ليس فى ذاته حركة، ولكنه نتيجة الحركة.

إن الحركة واحدة سواء فى الجسم المتحرك أو الجسم الساكن.

دالامبير : إنها رؤية جديدة إلى الأشياء.

ديدرو: استبعد العقبة التى تمنع تغيير مكان الجسم الساكن فاذا به يتحرك. خلخل الهواء المحيط بجذع شجرة البلوط فاذا بالماء الباطن فيها يتمدد، واذا بالشجرة تتفتت إلى شذرات. وهذا هو مصير جسمك أيضا.

دالامبير: هذا جائز. ولكن ما العلاقة بين الحركة وملكة الاحساس؟ هل الفارق بين حساسية فاعلة وحساسية غير فاعلة مماثل للفارق بين قوة حية وقوة غير حية؟ إن القوة الحية تكشف عن نفسها بالانتقال، والقوة غير الحية بالضغط. والحساسية الفاعلة تتميز بمسلك معين فى الحيوان وفى النبات، فى حين أن الحساسية غير الفاعلة تكشف عن نفسها حال انتقالها إلى الحالة الفاعلة. هل هذا هو ماتريد قوله؟

ديدرو : تماما كما قلت.

دالامبير : التمثال اذن لديه حساسية غير فاعلة. أما الانسان والحيوان والنبات فهم يتسمون

بالحساسية الفاعلة.

ديدرو: مما لاشك فيه أن ثمة فارقا بين الرخام والخلية الحية ومع ذلك ففى امكانك أن تتخيل أن هذا الفارق ليس هو الفارق الوحيد.

دالامبير: بالطبع. فمهما يكن من تماثل فى الشكل الخارجى بين الانسان والتمثال فليس ثمة تماثل بينهما فى التكوين الداخلى، ولكن ثمة طريقة سهلة لتحويل القوة غير الحية إلى قوة حية. وهى طريقة نشاهدها مئات المرات كل يوم. ولكنى لا أشاهد أى جسم يتحول من حالة سكون إلى حالة حساسية فعالة.

ديدرو: لأنك لاتريد المشاهدة، ذلك أن الظاهرة التى لاتشاهدها هى ظاهرة عادية.

دالامبير: هل من الممكن أن تضرب لى مثالا لهذه الظاهرة العادية؟

ديدرو: سأخبرك مادمت لاتحس بالخجل. إنها تحدث فى حالة الأكل.

دالامبير : فى حالة الأكل!

ديدرو: نعم، لأنك ماذا تفعل حين تأكل؟ إنك تزيل العقبات التي تمنع الطعام من أن يكون ذا حساسية فعالة. إنك تتمثله فتحيله إلى لحم حي وتكسبه ملكة الاحساس.

واذا انشغل ذهنك بالسؤال الآتي: أيهما أسبق، الدجاجة أم البيضة؟ فسبب ذلك أنك تفترض أن الحيوانات لم تتطور. يالها من حماقة! نحن نجهل ماضيها كما نجهل مستقبلها. فالدودة الضئيلة قد تتطور إلى حيوان ضخم، والحيوان الضخم قد يتطور إلى دودة.

هل في امكانك ان تخبرني بطبيعة وجود الكائن المدرك.

دالامبير: إنه الوعي بالهوية منذ اللحظة الأولى للتفكير حتى اللحظة الأخيرة.

ديدرو : وماهو أساس هذا الوعي؟

دالامبير : الذاكرة؟

ديدرو : ومن غير الذاكرة ماذا يكون الحال؟

دالامبير : من غير الذاكرة ليس ثمة هوية، لأنه اذا اقتصر الكائن المدرك على الوعي بوجود لحظة تلقي الانطباع الحسي فان هذا الكائن لن يكون له تاريخ. وحياته، عندئذ، لن تكون

إلا سلسلة متقطعة من الاحساسات من غير أن يكون فيها ترابط.

ديدرو: هل ترى هذه البيضة؟ إنك بهذه البيضة تحذف مدارس اللاهوت بأكملها، والكنائس برمتها. ماطبيعة هذه البيضة؟ إنها كتلة بلا ادراك، واذا ما أدخلنا فيها جرثومة فلن يتغير الحال، لأن الجرثومة ليست إلا سيالا ساكنا. كيف يمكن إذن لهذه الكتلة أن تتطور إلى كائن متباين يتميز بالحساسية والحياة؟ بالحرارة. وماهو مولد الحرارة؟ بدلا عن الاجابة دعنا نجلس سويا ونراقب هذه النتائج لحظة بلحظة. فى البداية ثمة نقطة غير مستقرة، وخيط يتمدد ويتلون، وخلية تتكون لها أجنحة وعيون وأقدام وامعاء. وهذا هو الحيوان يتحرك ويصارع ويصرخ وأنا أنصت إلى صراخه وهو فى القوقعة، ورأسه تستند إلى الجدار الداخلى لسجنه.. والآن ينهار الجدار، ويخرج الحيوان، وينطلق ويمشى ويطير ويغضب ويجرى ويشكو ويتألم، ويحب ويرغب ويستمتع أن له نفس عواطفك، ويؤدى نفس أفعالك. هل تؤيد ديكارت فى قوله بأن الحيوان يقلد الآلة؟ اذا كنت مؤيدا لقول ديكارت فالأطفال سيسخرون منك، وسينظر إليك الفلاسفة على أنك آلة.

دى لامترى (١٧٠٩-١٧٥١)

نشـر أصـول مـذهبـه فى كـتـابه **«التاريخ الطبيعى للنفس»** (١٧٤٥)، وتوسع فى شرح هذه الأصول فى كتابه «الانسان آلة» (١٧٤٨).

ويقال إن الكتاب الثانى أصبح منفستو الماديين الجذريين. ذلك أن دى لامترى يرى أن المذاهب الفلسفية، فى مسألة روح الانسـان، ترد إلى مـذهبين: المادى والروحى. وهو يؤثر المادية على الروحيـة اسـتنادا إلى الملاحظة والتـجربة.. فـاذا كـان الحـيوان يحس ويدرك ويذكـر ويضـاهى ويحكم ويريد بفـضل تركيبه المادى فحسب، **فما الداعى لوضع نفس روحية فى الانسـان وهو يؤدى تلك الأفـعـال، ولاتخـتلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة؟** واذا افترضنا وجود نفس فهى ليست إلا تكرارا للجسم. فالنفس تموت من غير طعام جيد. والنفس تتسلح بالشجاعة اذا ماتسلح الجسم بطعام جيد، وتتقدم بتقدم الجسم. وتأسيسا على ذلك فإن دى لامترى يفصل الأخـلاق والمفاهيم التقليدية عن الفضيلة والتـأمل الروحى، ويصل بين الأخـلاق والبـحث عن السـعـادة،

ويقصد السعادة الدنيوية، وليس السعادة الأخروية. الأمر الذى يلزم منه ألا ينظر إلى الانسان على أنه كائن عاقل فحسب وانما أيضا على أنه كائن عاطفى.

هلفسيوس (١٧١٥-١٧٧١)

داعية آخر من دعاة المادية. تأثر فى شبابه بلوك. فقد قال عنه أنه أحدث ثورة فى الأفكار تولد عنها انسان جديد ينشر الحقيقة. ثم تأثر بمونتسيكو وقال عنه إنه حرر التشريع من اللاهوت وجاء كتابه «عن الروح» (١٧٥٨) مسايرا لفلسفة لوك ومونتسكيو، ولكن فى مجال الأخلاق، ومعارضا لروسو وهتشسون. فهلفسيوس يرى، على الضد من روسو، أن الانسان ليس طيبا بالفطرة. إذ أن سلوكه يستند إلى الحساسية الفيزيقية، يقول فى الفصل التاسع من المقالة الثانية من كتاب «عن الروح» أن الأهواء كلها، مثل الطموح والكبرياء والصداقة والبخل، ليست إلا تنويعات للحساسية الفزيقية. ومعنى ذلك أن الانسان ينشد اللذة ويهرب من الألم. ومن ثم يحذف هلفسيوس الفطرية السيكلوجية ولايحتفظ منها سوى الاحساس والذاكرة، مع ملاحظة أن الذاكرة ليست إلا

احساسا ضعيفا. وهلفسيوس، هنا، يتخذ موقفا أكثر جذريا من لوك. فلوك يضيف التجربة الباطنة إلى التجربة الحسية، فى حين أن هلفسيوس يرد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية. يقول «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس إلا». والتباين اذن بين الأفراد مردود إلى تباين الظروف الموضوعية، ويعنى بذلك الظروف الاجتماعية: ومن هنا أهمية التربية. والتربية، عنده، تشتمل على جميع الظروف المحيطة بالفرد، وخاصة «شكل الحكم». يقول فى مفتتح المقالة الثالثة: «إن فن تشكيل البشر وثيق الصلة بشكل الحكم إلى الحد الذى فيه لايمكن احداث تغيير فى تربية الشعب من غير احداث تغيير فى دستور الدول، والتربية الحسنة كفيلة بأن تقنع الانسان بأن منفعته من منفعة الآخرين، أى بأن ثمة وحدة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع. ومن هذه الزاوية فان هلفسيوس يعارض شفتسبرى الذى يرى أن الحس الخلقى يدرك الخير والشر فى الأفعال ادراكا بديهيا كما يدرك البصر الألوان فى الأشياء. فاذا طاوعناه وجدنا الايثار يحدث فى النفس اغتباطا لطيفا بما يهيئ للغير من سعادة

فيتفق الايثار مع الأثرة. وهلفسيوس يشجب الحس الخلقى من حيث هو حس فطرى.

دولباك (١٧٢٣-١٧٨٩)

كيميائى فرنسى، وفيلسوف من أصل ألمانى - أقام فى باريس وهاجم المسيحية فى كتابين «مذهب الطبيعة» (١٧٧٠) و«الحس المشترك» (١٧٧٢). يرى أنه ليس فى الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شئ يفسر بالمادة والحركة، وأنهما أزليتان أبديتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما. فليس العالم متروكا للصدفة، ولا مدبراً بإله، ولا غائية فى الطبيعة: ليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشى، ولكن المشى والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة؛ ولا نفس فى الانسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ. **والشعور الدينى مزيج من الخوف الخرافى والرغبة فى تغيير ظروف مؤلمة. وهذا هو السبب الذى دفع الانسان الى الاعتقاد فى المعجزات، وفى إله قادر على تغيير النظام لصالح الانسان. ويتساءل دولباك:**

اذا كان الله قد خلق الانسان ليمجده فلم لا يكشف الله عن نفسه؟ واذا كان الله طيبا فلماذا الخوف؟ واذا كان حكيما فلماذا القلق؟ واذا كان ضابط الكل فلماذا الصلاة؟ ومعنى ذلك كله أن دولباك ضد الدين. وحجته فى ذلك ان الدين حجر عثرة أمام التقدم العلمى. ورجال الدين يسممون عقول الأطفال بأفكار خرافية، وأساطير تحد من إعمال العقل والبحث عن الحقيقة. والخلاصة أن دولباك لايرى سوى الأبيض أو الأسود: إما معرفة (علم) وإما جهل (دين).

كوندورسيه (١٧٤٣-١٧٩٤)

عُيّن فى أكاديمية العلوم عام١٧٦٩ فتعرف بدالامبير. وفى عام١٧٧٦ أصبح السكرتير الدائم والمتحدث الرسمى باسم المؤسسات العلمية فى فرنسا. وبفضل دالامبير التفت كوندورسيه إلى الدور الاجتماعى للفيلسوف، وأصبح واحدا من فلاسفة التنوير. وجاء كتابه «صورة تاريخية عن العقل الإنسانى» تعبيرا عن روح التنوير يوجزها فى ثلاثة ألفاظ:

العقل والتسامح والانسانية. وفي هذا الكتاب يقسم كوندورسيه التقدم التاريخي للبشرية تسع مراحل مضيفا إليها مرحلة عاشرة تصور آماله المستقبلية. وثمة مسلمات تستند إليها هذه القسمة يطرحها في مفتتح كتابه حيث يسلم بأن الانسان مزود، منذ ولادته، بالقدرة على تقبل الاحساسات؛ يدركها ويميز بينها. ويؤلفها ويقارن بين تآليفها المتباينة، ويكشف عن السمة المشتركة، ثم يحيلها إلى رموز فيسهل معرفتها وتكوين تآليفات جديدة. ويتولد عن الاحساس الألم واللذة، كما يتولد عنه علاقة بين الانسان وأخيه الانسان تستند إلى المنفعة والواجب. وهكذا يتطور العقل الانساني في الافراد وفي المجتمعات، وتطوره بلا حدود. بيد أن تطوره لم يكن بلا عوائق. وكان النظام الاقطاعي هو أهم العوائق. ولكنه لم يدم طويلا إذ ثارت أوروبا ضده، وكان في مقدمة هؤلاء الثائرين ثلاثة فلاسفة عظام: بيكون وجليليو وديكارت.

ألف بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) منطقا جديدا، القسم الايجابي منه هو منهج الاستقراء يقوم على الملاحظة والتجربة ليتسنى التحكم في الطبيعة، إذ أن المعرفة قوة. أما القسم السلبي منه فيقوم على التحرر من أصنام أربعة: أصنام

القبيلة وهى ناشئة من تصورنا فعل الطبيعة على مثال الفعل الانسانى فنتوهم لها غايات وعللا غائية. وأصنام الكهف وهى ناشئة من نظرتنا الى العالم بمنظور فردى. وأصنام السوق وهى ناشئة من سيطرة الألفاظ على تصورنا للأشياء. وأصنام المسرح وهى ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من مقام ونفوذ.

وأثرى جليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) العلم بما قدمه من منهج علمى ونظرية آلية، فقد أوضح أن المنهج العلمى هو الاستقراء الناقص مؤيداً بالقياس. أما نظريته الآلية فتستند إلى أن العالم مادة وحركة، ومن ثم فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية. فينقلب العلم الطبيعى علما رياضيا ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية توقعا علميا يخلو من الاهابة بالأساطير أو الخرافات.

وجاء ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) فأعلن تطبيق المنهج العلمى ليس فقط فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية، ولكن أيضا فى مجال الفلسفة. وكان يعنى بالمنهج العلمى المنهج الرياضى الذى حصره فى قواعد أربع أهمها القاعدة الأولى «أن لا أسلم شيئا إلا أن أعلم أنه حق». وقد قيل عن هذه القاعدة

إنها قاعدة ثورية، ذلك أنها عبارة عن اسقاط كل سلطة، أى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه.

وعند ديكارت تنتهى المرحلة الثامنة من مراحل تطور العقل الانسانى عند كوندورسيه. أما المرحلة التاسعة فأهم المراحل جميعا لأنها تتميز بسيطرة العقل فى أوروبا، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد التخلص من الخرافة والطغيان، وتتميز أيضا باليقين من عدم ارتداد البشرية إلى أخطائها التى ارتكبتها فى مرحلة الطفولة. واتحد الفلاسفة من مختلف البلدان لمناهضة الطغيان والدفاع عن المظلومين، فانحازت اليهم الجماهير، وأصبح اشتعال الثورة أمرا حتميا باحدى وسيلتين: إما بالجماهير، وإما بالحكومات. الثورة، فى الحالة الأولى، أسرع ولكنها أعنف. بيد أن جهل الحكومات وفسادها أتاح للثورة أن تتحقق بالجماهير فكان الاكتساح السريع للحرية والعقل فى فرنسا وأمريكا. ولأهمية هذه المرحلة التاسعة أورد ترجمة لجزء مما كتبه عنها كوندورسيه.

«لقد تابعنا العقل الانسانى وهو ينمو نموا بطيئا بفعل التقدم الطبيعى للحضارة، وراقبنا الخرافة وهى تتحكم فى العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل فيميته

بفعل البؤس والخوف.

وقد استثنيت أمة واحدة من الطغيان والخرافة. ومن هذه الأمة اشتعل لهب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه، بخطى ثابتة، نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان إلى العودة مصحوبا بالخرافة، فانغمست البشرية فى ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول. بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب فى الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية. ولكنها مع الوقت نفسه اعتادت هذا النور فحملقت فيه من غير تراجع، واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردتها البربرية والتزمتية.

وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتحرر من جزء من كل ثم يمضى وقته فى استعادة قوته مهيئاً نفسه للحظة التحرر. وعلينا دراسة المرحلة التى يتحرر فيها العقل تماما من قيوده. واذا علقت به آثار هذه القيود فعليه أن يحرر نفسه منها رويدا رويدا. واذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة فى طريقه، وهى العقبة التى تكمن فى كل لحظة تقدم بحكم أنها الافراز الحتمى من العقل، أو بالاحرى من

العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهدنا.

إن التعصب الدينى دفع سبع مقاطعات بلجيكية إلى التحرر من طغيان اسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الدينى وحده هو الذى أيقظ روح الحرية الانجليزية التى أزهقتها حرب أهلية دموية فتجسدت فى دستور كان موضع اعجاب الفلاسفة. وأخيرا فان الاضطهاد الدينى قد حث الأمة السويدية على استعادة جزء من حقوقها».

الايديولوجيون

كان كوندورسيه ينتمى الى جماعة من الفلاسفة أطلقت على نفسها «الايديولوجيون». ويتقدم هؤلاء دستو دى تراسى (١٧٥٤-١٨٣٦) وكابانيس (١٧٥٧-١٨٠٨) ويقال إن الايديولوجيين هم النتيجة الحتمية لكوندياك (١٧١٥-١٧٨٠). فقد بحث فى أصل المعرفة فردها الى الاحساس الظاهرى، وهو كاف لتوليد جميع القوى النفسية. بيد أن دى تراسى يعارض كوندياك فى تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة. ويضع كوندياك الاحساس قبل الحكم، فيقول دى تراسى: ولكن الاحساسات

يمكن أن تتقارن والتقارن نسبة مدركة، أى حكم. اذن الاحساس والحكم قوى أولية. ويرى كوندياك أن اللمس الفاعل كفيل باظهار أن شيئاً ما خارج ذواتنا، بينما يرى دى تراسى أن هذا التفسير ليس بكاف، إذ لابد من قوة الحركة؛ ذلك أن مانحسه من مقاومة لفعلنا الارادى يعلمنا أن مايقاوم ارادتنا مغاير لها. وقد ظل دى تراسى مخلصاً للمبادئ الفلسفية للقرن الثامن عشر على الرغم من أنه كان أحد ضحايا الثورة الفرنسية. فقد دعا إلى حرية البحث الفلسفى، بل إلى حرية البحث الأخلاقى، فليس ثمة معانٍ أخلاقية فطرية، بل ليس ثمة أصل فائق للطبيعة لهذه المعانى. فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرة خبراتنا، ومستندة إلى الحالة الفيزيقية. ولهذا فان الايديولوجيا جزء من علم الحيوان، أو من الفيزيقا الحيوانية. ومن هنا جاء اهداء كتابه فى «**المنطق**» (١٨٠٥) إلى صديقه كابانيس صاحب كتاب «**العلاقات بين الطبيعى والمعنوى فى الانسان**» (١٨٠٢). فكابانيس يتفق مع دى تراسى فى أن العلل الأولى فوق دائرة بحثنا وفوق متناول عقلنا. ثم إنه قد اصطنع المنهج المادى فرد كل فعل من أفعال الانسان إلى عضو فيه فقال« إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد

الصفراء». وأن تنوع الوظائف ليس مبررا لتعدد المبادئ. فكما أننا لا نرد الهضم، أو دورة الدم، أو التنفس، إلى مبدأ يخص كلا منها فكذلك ليس ثمة مبدأ معين للوظائف النفسية. فالوظائف كلها، المعنوى منها أو الطبيعى، مصدرها الحساسية، وهى خاصية مشتركة بين جميع الكائنات الحية. واذا ما أثير سؤال عن علة هذه الحساسية أو ماهيتها فليس ثمة جواب لدى الفلاسفة، لأنه ليس فى امكانهم الذهاب الى مابعد ذلك. ولم يتورع كابانيس عن معارضة كونداياك اذ ارتأى أن نظريات كونداياك مناقضة لنتائج أبحاثه. فكابانيس يعارض قول كونداياك أن ليس ثمة ظاهرة نفسية غير مدركة من الوعى، لأن هذا القول مخالف للتجربة. فالحساسية يمكن وجودها من غير الاحساس، أى من غير انطباع حسى مدرك. وكابانيس يرفض قول كونداياك أن كل شئ مكتسب حتى الغريزة، لأن الغريزة فطرية، ومن ثم فان الاحساسات الخارجية ليست هى المبدأ الوحيد للحياة النفسية على نحو مايذهب كونداياك. فلدينا ميول لا علاقة لها بالعالم الخارجى، ولها تأثير على رؤيتنا للأشياء، وعلى أحكامنا على هذه الأشياء. ولهذا فان العالم الخارجى لاينفرد بتشكيل أفكارنا

ورغـابتنا، بل إن «الذات» المزودة بالغـرائز والميـول هى التى تشكل رؤيتنا للعالم الخارجى مستندة فى ذلك إلى عناصر الواقع التى تستـتـهـويهـا .وهـكذا يسـاير الايديولوجـيـون الانسيكلوبيديين.

كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)

فيلسوف ألمانيا العظيم وقمة عصر التنوير بلا منازع. قرأ فى عهد الطلب مؤلفات نيوتن فتأثر بها وأصبحت عنصرا هاما من عناصر فكره. فنشر فى عام١٧٥٥ كتابا فى **«التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء»** غفلا من اسمه، طبق فيه على أصل العالم القوانين التى فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم، وعرض فى تفسير تكوين العالم نظرية آلية. وفى عام ١٧٥٨ نشر رسالة أيد فيها قول ليبنتز إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة. ثم قرأ هيوم وروسو فتغير تفكيره. قال عن هيوم إنه أيقظه من سُباته الدوجماطيقى، وكان ذلك بسبب رأى هيوم فى مبدأ العلية من حيث أن الضرورة التى ينطوى عليها ليست إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة. سلم كانط بهذا الرأى، ولكنه فطن إلى

أن العلم قائم على الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ قبليا فى العقل، ويجب بعد ذلك الفحص عن سائر المبادئ المطوية فى العقل وتعيين وظائفها فى المعرفة العلمية. وتلك هى الفلسفة النقدية التى عرضها فى مؤلفات ثلاثة:

«نقد العقل الخالص النظرى» (١٧٨١)، «نقد العقل العملى» (١٧٨٨)، «نقد الحكم» (١٧٩٠). ينتهى منها إلى نظرية فى المعرفة، وفى الأخلاق. نظرية المعرفة تدور على أن العقل عاجز عن ادراك الأشياء كما هى فى حقيقتها، وأسماها «الاشياء فى ذاتها» لأن العقل يشكل ادراكنا لهذه الأشياء. ومن شأن ذلك أن يحيل الأشياء فى ذاتها الى ظواهر. ولهذا كان كانط يقول إن الأشياء تدور حول العقل لكى تصير موضوع ادراك وعلم، ولايدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. وهذه هى الثورة التى أحدثها كانط فى عالم الفلسفة. وشبهها بالثورة التى أحدثها كوبرنيكوس فى عالم الفلك. وانتهى من ذلك الى استحالة العلم بوجود الله والنفس والعالم. أما الأخلاق فتدور على الواجب أو مايسميه «الأمر المطلق» ويعرّفه كانط على النحو التالى: «اعمل فقط حسب

الحكم الذى تستطيع أن تريده فى نفس الوقت قانونا كليا».
وكان هذا المبدأ الخلقى هو شعار عصر التنوير. وقد حاول كانط التعبير عن روح هذا العصر فنشر مقالا فى عام ١٧٨٤ بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» نترجم جزءا منه لأهميته التاريخية.

«التنوير هجرة الانسان من اللارشد، والانسان علة هذه الهجرة. واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته عندما لاتكون علته مردودة إلى نقص فى العلم، وانما نقص فى العزيمة والجرأة على إعمال العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئا فى إعمال عقلك. هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجبن هما السببان فى بقاء معظم البشر فى حالة اللارشد، طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين. بل هما السببان فى تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلا عن عقلى، والكاهن بديلا عن وعيى، والطبيب مرشدا لما ينبغى تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير اذا كان فى مقدورى شراؤه؛ فالآخر كفيل بتوفير جهدى. إن الغالبية العظمى من البشر

(ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله) تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعرا بل محفوفا بالمخاطر. ولهذا السبب فإن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة، وحذروهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد احالتهم إلى أغبياء. ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التى اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالخطر ليس داهما. فهم سرعان مايقعون على الأرض ويتعلمون كيف يمشون. ولكن اذا ماحدث ذلك مرة واحدة فانه كفيل بادخال الفزع وتثبيط الهمة من اعادة المحاولة، ومن ثم فانه من العسير على الانسان العثور على مخرج من اللارشد الذى يتحول إلى نوع من الغريزة الطبيعية، بل يصبح اللارشد محببا الى الانسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لإعمال عقله، لأنه حُرم من محاولة إعماله. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السياسية لمواهب الانسان الطبيعية، هى حجر الزاوية لهذا اللارشد ومن ثم فلن يكون فى مقدوره إلا أن يقفز قفزة لاتخلو من المخاطرة فوق فجوة ضئيلة، لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادرا على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدما بخطى ثابته، وذلك بمجهود ذاتى.

ولكن سرعان ما أصبح فى مقدور الأمة أن تنير ذاتها، لأنه لايخلو الأمر من وجود نفر من المفكرين، حتى من بين الأوصياء، مَنْ يروج، بعد التخلى عن ملهاة اللارشد، لروح التقييم العقلى، والرسالة المنوط بها كل انسان فى أن يفكر لنفسه.

وينبغى هنا أن نلفت النظر الى أن العامة، التى كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء أن يظلوا مكبلين بهذا العجز عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام تمارسه العامة إزاء مَنْ أقام نفسه وصيا عليهم. ومن ثم فاستنارة الأمة عملية بطيئة.. إن الثورة قد تسقط طاغية، ولكنها لاتستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فان الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء.

إن التنوير ليس فى حاجة إلا الى الحرية وأفضل الحريات خلو من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الانسان فى جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتا تنادى قائلة: لاتفكر. يقول الضابط: لاتفكر بل تدرب! ويقول

الكاهن: لاتفكر بل آمن! (ولكن ثمة سيد واحد فى العالم ينادى قائلا: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن اطع!). ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذى يعرقل التنوير؟ بل ما الذى لا يقيد التنوير؟ جوابى على النحو الآتى: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هى التى تنير البشر. أما الاستخدام الخاص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعا من تقدم التنوير. وأعنى بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلى القراء جميعا. وأعنى بالاستخدام الخاص استخدام الانسان لعقله فى وظيفته المدنية.

السلفيون

هم الفلاسفة المعارضون لعصر التنوير. والسمة المشتركة بينهم هى رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة، عندهم، كامنة فى السلفية، وبالأخص السلفية الدينية التى تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة للجدل. ومع ذلك فقد حاول

السلفيون مقارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشرى. وفى مقدمة السلفيين لويس دى بونالد (١٧٥٤-١٨٤٠) وجوزيف دى مستر (١٧٥٣-١٨٢١).

دى بونالد ناقم على فلسفة التنوير، وعلى الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة. هاجمها فى كتاب نشره عام١٧٩٦ بعنوان **«نظرية السلطة السياسية والدينية»** ثم دأب على شرح آرائه فى كتب عدة أهمها **«تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعى»** و **«الشرعية الأولى»** و**«فحص فلسفى عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية»**.

اذا قال فلاسفة التنوير إن **«الطبيعة»** هى الأصل كان رد دى بونالد إنه **«الله»**. فالطبيعة، عنده، معلولة، أو هى نسق من القوانين. بيد أن هذا النسق ينطوى على مشرّع يؤسسه ويرعاه. الكون. اذن، من غير إله، لايمكن تفسيره عقليا. واذا قال فلاسفة التنوير إن اللغة من صنع الانسان كان رد دى بونالد أن اللغة هبة من الله. وحجته فى ذلك أن قول فلاسفة التنوير ينطوى على دور منطقى. فليس فى

الامكان صنع لغة من غير مجتمع، وليس فى الامكان تأسيس مجتمع من غير لغة. ولامخرج من هذا الدور سوى القول بأن اللغة هبة من الله للكائنات العاقلة. واذا توقف فلاسفة التنوير عند علة طبيعية يتصورونها علة نهائية كان رد دى بونالد أن هذه العلة فى حاجة إلى تفسير. والدين وحده هو الكفيل بالتفسير النهائى. واذا دعا فلاسفة التنوير إلى دين طبيعى كان رد دى بونالد إن هذا الدين الطبيعى يفضى بالضرورة إلى الالحاد. واذا تصور فلاسفة التنوير أن المجتمع من صنع الانسان، وأن الاجتماع اتفاق عرفى قال دى بونالد إن تدخل الانسان فى صنع المجتمع يفسد العناية الالهية. فالعلاقات الضرورية التى يقوم عليها المجتمع إنما هى من صنع الله.

ولايختلف دى مستر عن رفيقه دى بونالد. فلما أرسل إليه دى بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب. أشهر كتبه «البابا» و «اعتبارات فى الثورة الفرنسية» و«مراجعة فلسفة بيكون»

فدى مستر يرى أن القرن الثامن عشر عورة فى تاريخ البشرية، وفلسفته منحلة والحادية ومن صنع الشيطان. وقد انشغل فلاسفة هذا القرن بالأفكار المجردة دون الاهابة

بالتجربة، واتخذوا من العقل السلطان المطلق فى التمييز بين الصدق والكذب فى حين أن العقل لايصيب فى الحكم على جميع الأشياء، ولهذا فالخير كل الخير فى التعويل على السلطة. يقول «أنا لا أقصد التحقير من شأن العقل، فأنا أكن له كل تقدير وتوقير على الرغم من أخطائه. ولكن حين يتعارض العقل مع الحس المشترك أو الفهم العام فاننا يجب أن نتجنبه كما نتجنب السم». إن مشاعر البشر هى بمثابة «نسق من الحقائق الحدسية لاتقوى عليها سفسطة العقل. أما العلم، فى نظر دى مستر، فهو مصدر التطرف والخطر والهرطقة. ولكن ليس معنى ذلك أن العلم شر فى ذاته، إنما هو كذلك إذا لم يستند إلى العقيدة. فالعلم من غير سند من العقيدة محفوف بالمخاطر. وللعلماء أن يتوفروا على علومهم، ولكن ليس من حقهم أن يطبقوا مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية، فى هذه الأمور كان الرأى الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر فى العصر الحديث. بدأ الشر بالبروتستانتية ثم بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر.

ومهما يكن من أمر التهجم على عصر التنوير من

السلفيين يبقى هذا العصر رمزاً على التقدم، وممهداً للثورة العلمية والتكنولوجية سمة القرن العشرين.

مُثُل التنوير فى هذا الزمان

الغاية من هذا البحث معرفة ما إذا كانت مثل التنوير صالحة فى هذا الزمان. وهذه المعرفة تستلزم تحديد هذه المثل. وفى عبارة موجزة يمكن القول بأن هذه المثل تدور على مبدأ واحد هو **سلطان العقل الإنسانى**. وقد تناول الفيلسوف الألمانى العظيم «**إيمانويل كانط**» هذا السلطان وأوضحه فى مقال له بعنوان: **جواب عن سؤال: ما التنوير؟** نشره عام ١٧٨٤ فى مجلة شهرية فى برلين. وفى هذا المقال يعرّف كانط التنوير بأنه:

---

* ألقى هذا البحث فى المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة السياسية بمونتريال فى يوليو ١٩٨٩ احتفاء بمرور مائتى عام على الثورة الفرنسية منشور فى:

Y.Hudson, Peden, (editors),., Revolution, Violence and Equality, Edwin Mellen, U.S.A., 1990, pp.13-20.

«هجرة الإنسان من اللارشد، والإنسان هو علة هذه الهجرة. واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين. وهذا اللارشد هو من صنع الإنسان عندما لاتكون علته مردودة إلى نقص فى الفهم، وإنما إلى نقص فى العزيمة والجرأة فى إعمال العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئا فى إعمال عقلك هذا هو شعار التنوير.

ومن هذه الزاوية يقال عن العقل إنه مستقل. واستقلال العقل يعنى أنه عقل ناقد. وهذا هو السبب فى تعريف التنوير للفلسفة بأنها العادة المنظمة للنقد. وهذا التعريف لايساير التعريف التقليدى للفلسفة (١).

والوحدة العضوية بين الفلسفة والنقد دفعت التنوير إلى اثارة الشكوك فى مشروعية الميتافيزيقا أو بالأدق، مشروعية المطلق. وهذا هو السبب الذى من أجله أدخل «كانط» مفهوم المطلق فى مجال الفلسفة فى مفتتح الطبعة الأولى من كتابه: «نقد العقل الخالص النظرى». يقول :

إن للعقل خاصية متميزة فى أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس فى الإمكان تفاديها. إذ هى مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته. بيد أن العقل

عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل تدور على مفهوم المطلق. سواء وصفته بأنه الله أو الدولة، ولهذا فإن تاريخ الفلسفة، عند «كانط» هو تاريخ هذا العجز.

وكانط يميز بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق، والأمر الحاصل أن ثمة محاولات عديدة فى البحث عن المطلق. ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان فى «الدوجماطيقية»*، وهذا هو مغزى قول كانط «لقد أيقظنى هيوم من سباتى الدوجماطيقى». ذلك أن الإنسان بمجرد اقتناصه المطلق فإن هذا المطلق يصبح نسبيا، ويتوقف عن أن يكون مطلقا. ولهذا فإن عبارة «بروتاغوراس»**: «الإنسان مقياس الأشياء» مازالت مقبولة حتى الآن. ومع تغيير طفيف يمكن القول. «الإنسان هو مقياس المطلق» ويمكن اعتبار هذه العبارة شعار التنوير. ومن ثمار هذه العبارة نسبية

---

* معناها توهم امتلاك الحقيقة المطلقة.

** فيلسوف سوفسطائى عاش فى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد.

المعرفة، وليس المذهب النسبي، لأن النسبية كمذهب تنكر الحركة الجدلية في تحول المطلق إلى نسبي، أما نسبية المعرفة فتشير إلى أن ثمة ماوراء، أي اللامشروط. وهذه الحركة الجدلية بدورها تمنعنا من الوقوع في «المطلقية» أي الدوجماطيقية التي تنشد فرض حقيقة واحدة بفعل القوة التعسفية. ولهذا فإذا امتلك كل نسق اجتماعي حقيقة واحدة. وتصورها على أنها مطلق، يصبح لدينا أكثر من مطلق، وهذه نتيجة مناقضة لطبيعة المطلق الذي هو بحكم طبيعته واحد لايتعدد. وهذا هو السبب الذي من أجله لايكون في الإمكان حدوث تعايش سلمي بين المطلقات، لأنها في حالة هذا التعايش تفقد مطلقيتها.

وإذا جاز لنا الاستعانة بمصطلحات «دارون» يمكن القول بأن المطلقات، في حالة تعددها، هي في حالة صراع من أجل الوجود، والبقاء للأصلح.

بيد أن هذا الصراع يمارسه النسبي (أي الإنسان) باسم المطلق. ولهذا فإذا اعتنق إنسان مطلقا ما فإنه يناضل من أجله إلى الحد الذي يشعل فيه حربا ضد مَنْ يعتنق مطلقا آخر. وهذا

ما أسميه «جريمة قتل لاهوتية»[٢].

ولهذا يمكن اعتبار «التنوير» أعظم ثورة فى تاريخ البشرية تربى البشر على كيفية اجتثاث هذه الجريمة اللاهوتية. بيد أن هذه التربية ليست بالأمر الميسور.

وقد واجه التنوير نقدا فلسفيا ودينيا عنيفا. فلسفيا جاء النقد من مدرسة فرنكفورت وعلى الأخص من «أدورنو» «وهوركهيمر» فى كتابهما «ديالكتيك التنوير» وفى كتاب «نهاية العقل» لهوركهيمر. ويحاول المؤلفان فى الكتاب الأول توضيح السبب الذى أدى إلى سيادة الفاشية والثقافة الديمقراطية، فى أوروبا، فى أعلى مراحل تطورها. والسبب، عندهما، مردود إلى أن التنوير، المسئول عن التقدم الاجتماعى والثقافى والمادى، يحمل فى طياته بذور التراجع إلى أشكال بدائية مضادة للتنوير. وهذا هو ديالكتيك التنوير حيث ينقلب التنوير على نفسه، ويتحول الى بربرية جديدة. هى الفاشية. ومن ثم فإن العقل يصبح اللاعقل [٣].

وفى الكتاب الثانى ينوه «هوركهيمر» بأن الفلسفة البرجوازية، من حيث هى تجسيد للتنوير، هى عقلانية بحكم

طبيعتها. بيد أن هذه العقلانية تحولت ضد نفسها وسقطت فى مذهب الشك أو الدوجماطيقية. ولم يبق بعد ذلك شئ من العقل. هذا بالإضافة إلى أن العقل هو الوسيلة التى يتجذر بها الإنسان فى المجتمع أو يتكيف إلى الحد الذى يتحكم فيه العقل فى الغرائز والعواطف [٤]. وهذا هو السبب الذى دعا **كانط** إلى القول بأن **«جمود الحس أساس ضرورى للفضيلة»**[٥]. وبهذا المعنى يقول **«هوركيهمر»** إن العقل يصبح آلة حاسبة تصدر أحكاما تحليلية، وتستبعد الأحكام التقويمية». وفى تقريرى أنه إذا عرفنا أن ابتداع الآلات الحاسبة هى من ثمار الثورة العلمية والتكنولوجية، التى هى من ثمار التنوير، فعلى مدرسة **«فرنكفورت»** عندئذ، بحكم منطقها، معارضة هذه الثورة.

أما دينيا فقد واجه التنوير نقدا غير مباشر من قبل الأصوليين عبر مفهوم الحداثة الذى هو من ثمار التنوير. **والأصولية**، تاريخيا، يعود ظهورها الى بداية هذا القرن. وأغلب الظن أن الذى مهد لسكّ هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامى ١٩٠٩-١٩١٥، بعنوان: **«الأصول»** بلغ عددها اثنى عشر كتيبا، وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين

نسخة أرسلت إلى القساوسة واللاهوتيين، تنقد محاولة المسيحية التكيف مع الحداثة، أى مع العلم، ونظرية التطور، والليبرالية، وتلتزم بحرفية النص الدينى، أى برفض تأويله.

وهكذا يمكن تعريف الأصولية بأنها معاداة الحداثة ومعارضة الرأسمالية المستنيرة التى تخلصت من الرؤية الكونية الدينية. ومن هذه الزاوية فإن الاصولية تفترق عن المحافظة. فالمحافظة تقبل الاقتضاب فى الحديث عن دور الدين، وتقبل العالم الحديث على أنه المجال الذى يمارس فيه اللاهوتيون مهمتهم. أما الأصوليون فيرفضون العقل الحديث. ولهذا فإن فكرتهم المحورية ليست فى ترجمة الدين إلى المقولات الذهنية للحداثة، ولكن تغيير هذه المقولات بحيث يمكن اقتناص الدين. وأيا كان الأمر. فإن **الحركة الأصولية** أصبحت ظاهرة دولية. وسأجتزئ هنا نوعين« من الأصولية الدينية، وهما : الأصولية المسيحية، والأصولية الإسلامية.

تجسدت **الأصولية المسيحية فى الغالبية الأخلاقية»** التى نشأت كحركة دينية فى عام١٩٧٥ بقيادة **جيرى فولول** بهدف تحرير أمريكا من القيد على التسلح، وتأسيس شبكة دفاع عسكرية، والتوسع فى الدعاية ضد

الشيوعية. ومن أجل تدعيم هذه الغاية عقد **«فولول»** تحالفا بين أتباعه، والكاثوليك، واليهود، والمورمون بهدف إطلاق الرصاص اللاهوتى على الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية على حد تعبير فولول[6].

أما **«الأصولية الإسلامية»** فتوازى **الأصولية المسيحية وتمثلها الجماعات الإسلامية التى أسسها** «أبو الأعلى المودودى» (باكستان) و«سيد قطب» (مصر) و«خومينى» (إيران).

ويتصور هؤلاء الثلاثة أن الرأسمالية والشيوعية هما **معسكرا الجهل**. ولهذا ينبغى إزالتهما حتى يقوى الله الوحدة بين العرب والإسلام. ولكن إذا تطلع المسلمون الى القوة فى مجالات أخرى فإنهم يصبحون موضع احتقار[7] ولكن ماذا يعنى الجهل؟ الجهل عند «سيد قطب» محصور فى عصر النهضة، والإصلاح الدينى، والتنوير. وواجب المسلمين المناضلين القضاء على هذه الظواهر الثلاث ولكن بشرط: أن يتم القضاء بالحروب الدينية، وليس بالوسائل السلمية، وقد نظّر هذا الشرط مفكر الثورة الإسلامية الإيرانية **«على شريعاتى»** فى كتابه المعنون

«سوسيولوجيا الإسلام» وفيه يفسر التاريخ بمصطلحات دينية. فهو يرى أن قصة «هابيل وقابيل» هى بداية حرب مازالت مشتعلة حتى هذا الزمان. وسلاح كل من هابيل وقابيل هو الدين. وهذا هو السبب فى أن حرب دين ضد دين هو الثابت فى تاريخ البشرية. فمن جهة لدينا دين الشرك، أى الدين الذى يشرك بالله ويبرره فى المجتمع وفى التمييز بين الطبقات، ومن جهة أخرى لدينا دين «التوحيد» الذى يبرر وحدة الطبقات والأجناس، ويقرر «شريعاتى» أنه بسبب هذه الحرب الضرورية بين الشرك والتوحيد فإن أهم مبدأ إسلامى هو قدرة الإنسان على تقديم ذاته للاستشهاد وهذا المبدأ الإسلامى هو الذى يحث المسلم على الانخراط فى الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فإن الموت ليس هو الذى يختار الشهيد وإنما الشهيد هو الذى يختار الموت، بوعى وبإرادة. والمسألة هنا ليست مسألة تراجيديا، وإنما هى مسألة نموذج يحتذى لأن الشهادة بالدم أرفع درجات الكمال. ومعنى ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد المناضل [٨].

وهنا لابد من إثارة القضية التالية: إذا كان ثمة علاقة عضوية بين الدين والاقتصاد فى تاريخ البشرية فالمسألة

الأساسية هى فى الكشف عن طبيعة الطبقة الاجتماعية التى تلائم الأصولية الدينية. وتناولُ هذه المسألة بأسلوب علمى يستلزم البحث عن العلاقة بين الأصولية والحضارة على أساس أن الأصوليين يزعمون أن رسالتهم تدور على إنقاذ الحضارة الإنسانية. قول شائع أن الأصولية ضد الماركسية والليبرالية. بيد أن هذين التيارين من نتاج «التنوير». يقول انجلز: «إن الاشتراكية الحديثة، فى الأصل، تبدو كامتداد منطقى للمبادئ التى أرساها الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر». ثم يستطرد قائلا : «إن العظماء فى فرنسا الذين مهدوا عقول البشر لاستقبال الثوريين لم يقبلوا أى سلطان خارجى أيا كان. فكل شئ خاضع للنقد، وكل شئ يبرر ذاته أمام محكمة العقل، أو يعتبر نفسه كأنه غير موجود. وهكذا أصبح العقل هو وحدة مقياس الأشياء.

ولكن ماذا يعنى انجلز بقوله «امتداد منطقى»؟ جواب انجلز أن ذلك مردود إلى العلاقة الجدلية بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية. فهو يرى أن التناقض بين خاصية الفكر الإنسانى المتصورة بالضرورة على أنها مطلق وبين وجودها فى الكائنات البشرية التى لا تفكر إلا بطريقة محددة، هو

تناقض ليس فى الإمكان رفعه إلا فى مسار التقدم اللانهائى. وبهذا المعنى فإن الفكر الإنسانى سلطان نفسه، وليس سلطان نفسه، وقدرته على المعرفة لا محدودة بقدر ما هى محدودة. فالفكر الإنسانى إذن سلطان نفسه. هو لامحدود من حيث استعداده، وإمكاناته، وغاياته التاريخية العظمى، ولكنه بلا سلطان ومحدود فى تحققه الفردى [9].

وقد بلور لينين هذا الديالكتيك فى كتابه «المادية والنقدية التجريبية» تحت عنوان: «الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية»، حيث يقرر أن التمييز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية هو تمييز غير محدود، بحيث يمنع العلم من أن يصبح «دوجما» (عقيدة) بالمعنى الردئ لهذا اللفظ، ويمنعه من أن يصبح ميتا، ومتجمدا، ومتكلسا. بيد أن هذا التمييز هو محدود بالقدر الذى يسمح لنا بفك الاشتباك بيننا وبين النزعة الإيمانية المغلقة، والنزعة اللاأدرية [10].

ومن هذه الزاوية فإن الأصولية هى ضد الليبرالية والماركسية لانها ترفض التنوير كما ترفض الحداثة التى هى ثمرة التنوير. وحيث أن الحداثة مكافئة للثورة العلمية والتكنولوجية التى هى روح القرن العشرين، فإن الأصولية

يمكن اعتبارها «نتوءاً» في مسار الحضارة الإنسانية. ومن هذه الزاوية يمكن الكشف عن الطبقة الاجتماعية المسايرة لهذا النتوء الثقافي. وهذه الطبقة لايمكن أن تكون الطبقة الرأسمالية المستنيرة. فهي اذن طبقة رأسمالية غير مستنيرة وأنا أسميها **الرأسمالية الطفيلية**- لأنها تتصاعد ثراء بطريقة صاروخية ومن ثم فهذا النوع من الرأسمالية ينفي الإنتاج في مجالات النشاط الإنساني، ويتبنى أنشطة طفيلية مثل المخدرات، والسوق السوداء، والاتجار في أنشطة غير مشروعة. ومن هذه الزاوية، فإن **الرأسمالية الطفيلية** تشارك **الأصولية** في أنها ضد المسار الحقيقي للحضارة الإنسانية التي هي إنتاج بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، أي **الإنتاج الحضاري**، وليس مجرد الإنتاج الاقتصادي.

يبين مما تقدم أنه من اللازم تمثل مثل التنوير، ليس بأسلوب سلبي، وإنما بأسلوب يمهد الطريق للمسار الحقيقي للحضارة الإنسانية.

الهوامش

(1) Peter Gray, The Enlightenment, New York, Norton company 1977, p. 130.

(2) Mourad Wahba (edit), Roots of Dogmatism, Cairo, Anglo, Egyptian Bookshop, p. 234.

(3) Adorno Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, London, Verso, 1979, p. 90.

(4) Horkheimer, End of Reason, qouted from Dialectic of Enlightenment, p. 95.

(5) Ibid.

(6) Falwell, Listen America, New York, Doubleday 1980, pp. 16- 81.

(7) Abd alslam , Call to Yasin, God in al Jamaa, 1975.

(9) Engels, Anti- Duhring, Moscow, Foreign Langueses Publishing House, pp. 27- 28.

(10) Lenin, Materialism and Empirio- Criticism,p.

التنوير ورجل الشارع*

التنوير فى مقابل الظلمة، ورجل الشارع فى مقابل النخبة. ومصطلح النخبة سابق على مصطلح التنوير. ففى «قاموس اللغة الفرنسية فى القرن السادس عشر [1]» ورد مصطلح Faire èlite ويعنى «أن نختار». فى قاموس تريفو[2] (١٧٧١) فإن المعنى الأولى لمصطلح «النخبة» هو مايميز كل سلعة على حدة، ثم انتقل هذا المصطلح فى استعماله من مجال السلع إلى مجالات أخرى منها جماعات النخبة. ومعنى ذلك أن النخبة تعنى الجماعات العليا فى المجتمع. ومن هذه الوجهة يمكن القول بأن النخبة قد تصورها قديماً أفلاطون عندما ارتأى أن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على حكم الجمهورية. وتصورتها الديانة اليهودية

* ألقى هذا البحث فى ندوة «التنوير بين مصر وأوروبا»، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، نوفمبر ١٩٩١.

فى «شعب الله المختار». ومن يومها ومعنى النخبة متنقل من مجال إلى آخر حتى أصبح موضوع تنظير عند باريتو.

وقد ذاع استخدام مصطلح النخبة فى الدول النامية بسبب التغير الاجتماعى السريع الذى تبلور فى عملية التصنيع التى استلزمت قيادة جديدة فوُسمت هذه القيادة بـ«النخبة». بيد أن هذه النخبة لم تكن واضحة المعنى. فقد قيل إنها «الطبقة المتوسطة» وقيل إنها «القيادات الثورية المثقفة» وقيل إنها «القيادات القومية». وسواء قيل عن النخبة إنها هذا أو ذاك فإنها هى التى أدارت معركة النضال ضد الاستعمار، وكانت هذه المعركة تعنى، عندها، التحرر من التبعية. بيد أن التحرر من التبعية لازمته العودة الى التراث من غير إجراء نقد لهذا التراث فى أنحائه الأسطورية، فبزغت الأصولية الدينية التى رفضت مقولة التأويل، أى رفضت إعمال العقل فى النص الدينى فتحررت النخبة ظاهرياً، ولكنها ظلت مكبلة عقلياً. ولا أدل على ذلك من أنها عندما دعت إلى التصنيع كوسيلة جوهرية للتنمية جاءت نتائجها نافية للتنمية؛ ذلك أن التصنيع هو من ثمار التنوير، والتنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. من هنا مغزى عبارة

انط، وهو يقف عند قمة التنوير، «كن جريئاً فى إعمال عقلك». بيد أن النخبة، فى الدول النامية، افتقدت هذه الجرأة. وأعتقد أن من بين عوامل فقدان هذه الجرأة العقلية مردود إلى المفهوم الكلاسيكى للاستعمار وهو أنه إستغلال القوى للضعيف.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

مَنْ هو المولِّد للآخر: القوى أم الضعيف؟

رأيى أن المولِّد للقوى هو الضعيف. وعكس ذلك ليس بالصحيح. فلولا الضعيف لما وجد القوى. وإذا كان ذلك كذلك لزم أن نكشف عن جذور الضعف ليس فقط عند النخبة، ولكن أيضا عند مَنْ يقابلها وهو رجل الشارع. ذلك أن التنمية مسئولية الكل، والكل هنا هو المؤلَّف من النخبة ورجل الشارع. وحيث أننا قد أوضحنا ما نعنيه بالنخبة فعلينا أن نوضح مانعنيه برجل الشارع.

إن مصطلح «رجل الشارع» ترجمة غير دقيقة للفظ الأجنبى Mass-Man. فالترجمة الدقيقة هى «الإنسان الجماهيرى». وقد ورد اللفظ الأجنبى عند **أورتيجا إى جاسيت** فى كتابه «**تمرد الجماهير**». والذى أدى بهذا

الفيلسوف إلى الاهتمام برجل الشارع مردود إلى أنه هو الذى يتحكم فى الحياة العامة فى أوروبا فى القرن العشرين. وهو مغاير لهذا الذى كان يوجهها فى القرن التاسع عشر، ولكنه مع ذلك من إعداده وإنتاجه. وهذا هو مغزى عبارة **هيجل «إن الجماهير تزحف»**. ويرى **جاسيت** أن زحفها خطر على الحضارة؛ لأن الجماهير بلا معايير. وحيث لامعايير حيث لاثقافة. وحيث لا ثقافة حيث البربرية، ذلك أن رجل الشارع يرفض أن يبدى أسباباً لما يرتئيه، ولكنه يريد أن يفرض ما يرتأيه. ومعنى ذلك أن رجل الشارع يعتقد أن له الحق فى ألا يكون عقلانيا، وأن يكون العقل، عنده، هو اللاعقل. ومن هنا تتخذ الحضارة،، عنده، مفهوما خاصا، وهو أنها «تلقائية» وتنتج ذاتها بذاتها مثل الطبيعة. ومن هذه الوجهة يتحول رجل الشارع إلى إنسان بدائى، والحضارة تصبح مرادفة للغابة (٣).

ومماثل لهذا المعنى ماورد عند **فلهم رايخ** فى كتابه **«أنصت أيها الإنسان الضئيل»**. والإنسان الضئيل هنا هو رجل الشارع. وهو مسئول عن خلق هتلر ثم الخضوع له، بل هو المسئول عن قتل **سقراط**. يقول رايخ موجهاً

كلامه إلى هذا الإنسان الضئيل «أنت قتلتَ سقراط... إذ اتهمته بأنه يحط من شأن أخلاقك الغيرة. ولكن سقراط، أيها الإنسان الضئيل، مازال يحط من شأن هذه الأخلاق. وأنت قتلتَ جسمه ولكنك عجزت عن قتل عقله. وأنت تواصل عملية القتل، ولكنك تقتل بأسلوب خسيس وخادع (٤).

السؤال الآن:

ما العمل مع رجل الشارع؟

جواب رايخ أن الإنسان العظيم، وهو المقابل لرجل الشارع، قد أخطأ مرتين: فى المرة الأولى أخطأ عندما أراد تنوير رجل الشارع لأنه ارتأى لدى رجل الشارع القدرة على التحرر، وعلى الحفاظ على هذا التحرر. وأخطأ، فى المرة الثانية، عندما سمح لرجل الشارع البروليتارى أن يكون دكتاتوراً (٥).

ولكنى أرى غير مايرى كل من جاسيت ورايخ، ذلك أن رجل الشارع أو الإنسان الجماهيرى، فى القرن العشرين، هو من إفراز الثورة العلمية والتكنولوجية. فهذه الثورة قد أفرزت ظاهرة يمكن تسميتها بظاهرة يطلق عليها باللغة

الإنجليزية Mass وترجمتها الحرفية «كتلة» ولكن ترجمتها بتصرف تعنى «الجمهور» فيقال مثلا Mass Society أى مجتمع جماهيرى، Mass Media أى وسائل إعلام جماهيرية Mass Culture أى ثقافة جماهيرية Mass Communication أى وسائل اتصال جماهيرية.

وقد تناول رايت ملز Wright Mills بالشرح والتحليل مصطلحى مجتمع جماهيرى ووسائل اتصال جماهيرية فارتأى أن المجتمع الجماهيرى يتلقى من وسائل الإعلام الجماهيرية. وهذه الوسائل منظمةٌ بحيث يستحيل على الفرد أن يكون له أى تأثير. وتشكيل الرأى العام محكوم بسلطات تتحكم فى القنوات التى يراد فيها الرأى العام أن يتشكل فى صيغة معينة. ومن ثم فالجماهير ليست مستقلة عن المؤسسات، بل إن ممثلى هذه المؤسسات يخترقون الجماهير، ويضعفون أية بادرة استقلالية فى تشكيل الرأى العام. وهكذا تزداد الهوة بين النخبة ورجل الشارع، والنتيجة أزمة التنمية.

وقد فطنت الأمم المتحدة إلى هذه الأزمة فارتأت أنها مردودة إلى الاكتفاء بالاقتصاد كعامل محدّد للتنمية فدعت إلى ما أسمته التنمية الثقافية(٦).

ولكن السؤال:

في ضوء أية ثقافة تتحقق التنمية؟

في رأيي أن ثمة ثقافتين : ثقافة الذاكرة وثقافة الإبداع. ثقافة الذاكرة تركز على التراث كما هو من غير مجاوزة. أما ثقافة الإبداع فتدور على مجاوزة التراث، وهذه المجاوزة تستلزم نقد التراث. والتنوير هو الذي يسهم في إنجاز هذا النقد، ومن ثم في تفجير الإبداع. وحيث أن الثورة العلمية والتكنولوجية ثمرة التنوير، فالإبداع، في هذه الحالة، يكون إبداعا جماهيريا Mass – Creativity

وإذا لم يتحقق الإبداع الجماهيري فمعنى ذلك أن ثمة عائقا. وهذا العائق لابد أن يكون مضاداً للتنوير. فما هو هذا العائق؟

إنه ما أسميته «المحرمات الثقافية». وقد حاول فلاسفة اليونان مواجهة المحرمات الثقافية. وكان على قمة هؤلاء سقراط. كان يحاور الجماهير في الأسواق من أجل الكشف عن هذه المحرمات فاتُهم بإفساد عقول الشباب وحكم عليه بالإعدام. وإثر هذا الحكم هرب تلميذه أفلاطون من أثينا حيث تم تنفيذ حكم الإعدام. ولما عاد إليها بعد عدة سنوات امتنع

عن الحوار مع الجماهير، وشيد «أكاديمية»، ووضع على مدخلها لافتة مكتوباً عليها «لايدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة». ومن يومها والفلسفة معزولة عن رجل الشارع.

وفي عام ١٩٨٣ عقدتُ مؤتمراً فلسفياً دولياً في القاهرة بعنوان «الفلسفة ورجل الشارع». وكان عنوان بحثي «حادثة بتر في التاريخ». والمقصود بالحادثة إعدام سقراط عام ٣٩٩ق.م. وهذه الحادثة كانت سبباً في القطيعة بين الفلسفة ورجل الشارع. وقد حاولتُ، في هذا البحث، الكشف عن السبب الحقيقي لإعدام سقراط فوجدت أن هذا السبب يدور على محاولة سقراط إزالة القناع عن جذور الأوهام الهائمة حول معتقدات زائفة ممهداً بذلك الطريق لنمو الإنسان نمواً كاملاً. وقد حاول سقراط أن ينجز هذه المهمة مع «الإنسان الجماهيري»، ومن هنا كانت خطورته.

ففي محاورة «أوطيفرون» يقدم لنا أفلاطون شخصية سقراط على أنها شخصية تنشغل بالإلهيات. فعندما يوجه أوطيفرون سؤالاً إلى سقراط عن الكيفية التي يُفسد بها الشباب يجيب قائلاً:

«إن المدعي يقول إنني شاعر أو صانع آلهة،

**وإننى مبدع لآلهة جديدة، ومنكر للآلهة القديمة».
ويرد أوطيفرون قائلاً «إن المدعى يعلم أن هذه التهمة تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته».**
ومعنى ذلك أن الاتهام ينبغى أن يكون مقبولاً من العالم، أى من الجماهير. ولا أدل على صحة مانذهب إليه من هذين النصين التالين المنقولين من محاورة «أوطيفرون».

النص الأول:

«فى إمكان الإنسان أن يكون حكيماً، ولكن ليس من عادة الأثينيين أن يلتفتوا إلى هذا الإنسان إلا إذا بدأ فى بث حكمته إلى الاخرين».

والنص الثانى:

«إن هذه الاتهامات الجاهزة تُوجه عادة إلى الفلاسفة حين يتناولون فى تعاليمهم مايدور فى السماء وفى الأرض من غير اشارة إلى الآلهة (٦)».

يبدو من هذين النصين أن ثمة علاقة عضوية بين مايمكن تسميته ب «**العقل الرسمى**»، أى عقل الدولة أو عقل النظام الاجتماعى، «**وعقل الجماهير**»، أو بين سياسة

الحكام وثقافة الجماهير.

وابتداء من افلاطون قلّ شأن إنسان الجماهير وكان هذا إيذانا بصعود الدكتاتور والطاغية. وقد عبر هتلر عن كل هذا حين شبه الجماهير بامرأة تنتظر مَنْ يغازلها. ومعنى ذلك أن الجماهير تتسم بالسمات الأنثوية، وأن أفعالها تنم عن عقلية متخلفة. وقد واكب هذا التحقير صدور كتاب **جوستاف لوبون** عن «**سيكولوجية الجماهير**» حيث يقول: إن الأفراد حين يتحولون إلى جمهور يتسمون بعقل جمعي «يحملهم على أن يشعروا ويفكروا ويعملوا بأسلوب مباين لأسلوب كل فرد على حدة إذا ما كان بمعزل عن الآخرين».

ومن ثم نشأ تياران فلسفيان يدعمان هذا البتر بين الفيلسوف والجمهور، أحدهما يقوم على أسس ابستمولوجية، وأعنى به الوضعية المنطقية، والآخر يقوم على أسس أنطولوجية وأعنى به الفلسفة الوجودية.

دعت الوضعية المنطقية إلى نظرية فحواها أن قضايا الميتافيزيقا لا معنى لها لأن ليس لها مقابل فى الواقع المحسوس، ومن ثم فعلى الفلسفة أن تنشغل بتحليل قضايا العلم. وتقنع بعجزها عن التأثير فى الجماهير. وقد نشأت هذه

النظرية عند **فيتجنشتين** حين حذف المشكلات الميتافيزيقية بدعوى أنها ليست علمية وأنها زائفة ووهمية. وقد كانت هذه النظرية هى الملهم لمدرسة التحليل اللغوى التى تذهب إلى القول بأن الفلسفة مهمتها محصورة فى نزع القناع عن الألغاز اللغوية الكائنة فى القضايا الفلسفية الكلاسيكية.

أما الوجودية فاسمحوا لى أن أتخذ من هيدجر نموذجاً لها. وقد بدأ هيدجر فلسفته بتحليل الحياة اليومية فى العالم، أو بمعنى أدق تحليل إنسان الجماهير المجهول. وقد نظر إلى هذا الإنسان لاعلى أنه موضوع بحث نظرى، ولكن على أنه مجرد آلة مستعملة. وأن هذه الآلة محكومة بجملة الآلات المستعملة. ولهذا فهو يرى أن الوجود -فى - العالم هو وجود مستهلك فى جملة الآلات.

وعندما أثار هيدجر السؤال التالى:

مَنْ هو هذا الملتزم والمنخرط فى هذا العالم؟

كان جوابه: إنه إنسان الجماهير، الإنسان العادى غير المتميز، إنه الإنسان الذى نعثر عليه فى الحياة اليومية. ومعنى ذلك أن وجود الإنسان يعنى وجوده مع الآخرين، ولكن الوجود مع الآخرين يفضى إلى ظهور الطاغية، والوجود المزيف.

وفى تقديرى أن الصورة التى رسمها هيدجر لإنسان الجماهير على أنها صورة أنطولوجية، أى صورة تعبر عن كينونة هذا الإنسان وهويته، إنما هى فى الواقع صورة مقتبسة من المجتمعات التكنولوجية.

صحيح أن قضية إنسان الجماهير هى قضية متأزمة بسبب التطور السريع لتكنولوجيا الأجهزة التى تهدد الجماهير بالبطالة. ومن الملاحظ فى السنوات الأخيرة أن هذه الأجهزة قد اتسع نطاق استخدامها، بل من الملاحظ أيضا ارتفاع النبرة بالنتائج الاجتماعية السيئة لتحول المجتمع الى مجتمع الكترونى. ومن ثم ظهرت قسمة ثنائية جديدة بين ما يمكن تسميته بمنظومات القرارات الآلية والمنظومات البشرية. الأمر الذى دعا وينر، مؤسس علم السيبرنطيقا،[٧] إلى القول «**إعطوا ما للإنسان للإنسان وما للأجهزة الالكترونية للأجهزة الالكترونية**».

ومعنى ذلك أن ثمة عالمين، أحدهما بشرى والآخر الكترونى. وكما حدث مع نشأة العلمانية كحد فاصل بين ما هو دينى وما هو مدنى يحدث مع نشأة الإبداع كحد فاصل بين ما هو إنسانى وما هو إلكترونى. وفى عبارة أخرى يمكن

القول بأن الإبداع هو النتيجة الحتمية لبزوغ العالم الإلكترونى. وهكذا يمكننا ملاشاة القسمة الثنائية وإحلال الأضداد محلها الأمر الذى يسمح لنا فى النهاية بحل مشكلة «الإنسان» الكامنة فى إنسان الجماهير، و«المتفرد» الكامن فى العام، و«الفرد» الكائن فى المجموع.

ويبقى سؤال:

ما هى اذن مهمة التنوير فى نهاية القرن العشرين؟

نزع القناع عن جذور عدم الإبداع، وهى مهمة قد تبدو سلبية ولكنها فى النهاية إيجابية؛ إذ سيبزغ منها الإنسان المبدع فى إنسان الجماهير، أو «رجل الشارع» إن شئنا الاستعانة بما جاء فى عنوان هذا المقال.

الهوامش

(1) Dictionnaire de la Langue Francaise du Sièxieme Siècle.

(2) Dictionnaire de Trevoux (1771).

(3) Ortega Y. Gasset, The Revolt of Masses, Unwin Books, London, 1969, 3rd. pp.55-68.

(4) Wilheim Reich, Listen Little Man, Penguin Books, 1979,p.48.

(5) Ibid. p39.

(6) Plato, Euthyphro, Trans, Jowett, Oxford, 1903,pp.11-12.

(7) N. Wiener, The Human Use Of Human Beings, Doubleday Anchor Books, New York, 1954.

الأصالة والحداثة
فى
العالم الثالث

إن المجتمعات التقليدية فى العالم الثالث مجتمعات مفككة. وليس ثمة مبرر للنواح أو للتجاهل فهذا واقع وحادث. وليس فى الامكان العودة إلى الوراء، فليس أمامنا سوى السير الى الأفضل أو إلى الأسوأ. وفى هذه الحالة ليس أمامنا سوى سؤال واحد هو على النحو الآتى:

هل يمكن السير إلى الأفضل؟

جواب هذا السؤال ينبغى أن يستند إلى معرفة طبيعة

---

* ألقى هذا البحث فى المؤتمر الفلسفى الباكستانى السابع عشر فى لاهور فى اكتوبر ١٩٧٥.

تطور الحضارة الانسانية، وهذا التطور محكوم بمرحلتين:

المرحلة الأولى: سلطان العقل.

والمرحلة الثانية: التزام العقل.

وهاتان المرحلتان تعبران عن «الحداثة» استناداً إلى التطور التاريخى للحضارة الانسانية. ومن المعروف والمأثور أن الثورة الفرنسية ترمز إلى سلطان العقل وإلى تحكمه فى السلطة الكنسية.

وكان ديكارت هو الممهد للأساس الايديولوجى لهذه الثورة. وفكرته المحورية أن الحكمة ليست معرفة متميزة من المعارف الأخرى ومقصورة على النخبة. يقول ديكارت «إن جملة المعارف والعلم ليست إلا الحكمة البشرية. وهذه الحكمة هى هى على الرغم من تباين موضوعاتها»[1]. ثم إن «موسوعة العلوم» المنشورة فى ثمانية وعشرين مجلداً ابتداء من عام ١٧٥١ إلى عام١٧٧٢ الفضل فيها مردود إلى ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) والى دالامبير(١٧١٧-١٧٨٣).

بيد أن الثورة الفرنسية لم توفق فى تجسيد العقل فى المجتمع بسبب التزامها بمعنى محدد للتحرر وهو رفض

الالتزام الاجتماعى. وكان كارل ماركس هو الذى استخلص النتيجة الحتمية للثورة الفرنسية عندما أعلن عبارته المشهورة «إن مهمة الفلاسفة ليست مقصورة على تأويل العالم بأساليب متباينة بل إنها ممتدة إلى تغيير العالم». وكانت الثورة الروسية هى النتيجة الحتمية للثورة الفرنسية. وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن سلطان العقل ينتهى بالضرورة إلى التزام العقل بتغيير المجتمع.

والتزام العقل يستلزم بالضرورة العلمانية[٢].

لماذا؟

لأن العلمانية هى المسار الانسانى فى حضارتنا الذى يحدد الوجود الانسانى بالزمان والتاريخ. ولهذا فان العلمانية هى روح الحداثة.

هذا عن الحداثة فماذا عن الأصالة؟

هذا المصطلح غالبا مايرد فى البلدان النامية فى العالم الثالث وعلى الأخص فى افريقيا وآسيا لأن هذه البلدان قد انعزلت عن الحضارة الغربية لمدة لاتقل عن ثلاثة قرون وذلك بسبب الاستعمار. ولهذا فان حركة التحرر الوطنى رفعت

شعار «انهاء الاستعمار» مع «انهاء التغريب» وذلك أثناء الحرب العالمية الثانية. وقد عبر عن ذلك نكروما في كتابه المعنون «الاستعمار الجديد هو المرحلة النهائية للامبريالية». حيث يقول «إن نهاية أساليب الاستعماريين الجدد مبهمة ومتنوعة، وهى مستعملة ليس فقط في المجال الاقتصادى بل أيضا في المجالات السياسية والدينية والايديولوجية» (ص٢٣٩).

أما عن الانتلجنسيا الوطنية فقد تشكلت ذهنيتها خارج أوطانها، إذ أنها قد اكتسبت، أثناء وجودها في الخارج، أفكارا اجتماعية كان من تأثيرها تشكيل عقيدتها السياسية. ولهذا بزغ موقف نقدى لهذه الانتلجنسيا تجاه طبيعة الرؤية الاجتماعية. وفى هذا الاطار تنقسم الانتلجنسيا مجموعتين:

اكتشفت المجموعة الأولى أن الحداثة قد أفضت بها إلى الاحساس بأنها مغتربة عن جذورها الثقافية التقليدية من غير بديل عن هذه الجذور. وكان من شأن هذا الاكتشاف أن تولد احساس متزايد بالبحث عن الهوية القومية لاظهارها في العصر الحديث.

وكانت «الزنجية» احدى المحاولات البارزة في اعادة

اكتشاف الماضى. وقد سك هذا المصطلح الشاعر اميه سيزار وبلوره فلسفيا الشاعر ليوبولد سنجور. يقول «إن الزنجية ليست دفاعاً عن اللون وانما هى الوعى بالقيم الافريقية والدفاع عنها وتطويرها. إن الزنجية أسطورة. إنها وعى جماعة معينة بموقعها فى العالم». وفى ترسيخ الديموقراطية بما تنطوى عليه من الاحساس بالمشاركة والأخوة بين البشر، وفى علاقتها بالثقافة يرى سنجور «أنها واضحة بشكل أعمق فى الأعمال الفنية المعبرة عن أصالة الشعب. إنها فى الصورة وفى النغم وفى الرمز وفى الجمال». بل إن سنجور يخبرنا بنبرة انفعالية بأنه «من الواجب ألا نكون حياديين ازاء الزنجية، بل من الواجب أن نكون منحازين بشهوة عارمة إلى الزنجية».

ومما لاشك فيه أن هذه العبارات، للمبشر بالزنجية، خالية من الرؤية العلمية، وبالتالى فانها بلاسند من العقل، وانما لها سند من الرؤية الأسطورية.

وتأسيسا على ذلك فانه لا مفر من الاحساس بالاغتراب عن الحداثة بالمعنى الوارد أنفا. وهذه هى اشكالية الزنجية كايديولوجيا، واشكالية كل ايديولوجيا أنها لاتتكيف مع روح

العصر. وهذه هى اشكالية الأصالة عندما تنعزل عن الحداثة.

أما المجموعة الثانية من الانتلجنسيا فهى مبهورة بالحضارة الغربية وعلى وعى، فى الوقت نفسه، بالتغيرات السريعة الحادثة فى بلدانها والتى تحدث تغييرا فى الثقافة التقليدية. وهذه التغيرات ليست بمعزل عما هو حادث فى العالم الخارجى، أى عما هو حادث من صراع بين الرأسمالية والاشتراكية، وبالتالى فأن هذه المجموعة الثانية مضطرة الى اقرار أن العلمانية التى هى روح الحداثة لها مضمون اجتماعى، وفى هذه الحالة عليها أن تختار إما الرأسمالية وإما الاشتراكية. والمواطن فى أية دولة نامية ينزع الى اختيار الاشتراكية كمنهج لحل المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ولكن هاهنا ثمة اشكالية وهى أن الاشتراكية وعلى الأخص الاشتراكية العلمية هى أسلوب حياة يحذف تماما كل مايتجاوز آفاق التاريخ الانسانى.

ويذكر المفكر الجزائرى مالك بن نبى شرطين للنهضة: شرط سلبى هو تدمير الانحلال وهذا ماقام به الاستاذ الامام محمد عبده ولكن الدوائر الأزهرية والزيتونية تجاهلت هذا الشرط، وبالتالى انزوى الشرط الثانى وهو تأسيس المجتمع

الاســـلامى. ودليلنا على ذلك حـــادث هام لم يلتــفت إليــه المؤرخون. فثمة خطاب مرسل من محمد عبده إلى تولستوى (٨ابريل١٩٠٤) عبر أحد أصدقاء تولستوى ويدعى كوكوريل. وصورة من الخطاب موجودة فى متحف تولستوى بموسكو رقم٤/٢٠٥. وهذا هو نص خطاب محمد عبده.

عين شمس بضواحى القاهرة ٨ ابريل سنة١٩٠٤

ايها الحكيم الجليل تولستوى

لم نحظ بمعـرفـة شـخـصـك ولكننا لم نحـرم التـعـــارف بروحك. سطع علينا نور من افكارك واشـرقت فى آفـاقنا شـمـوس من آرائك. ألَّفت بين نفوس العقلاء ونفسك. هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التى فطر الناس عليها ووفقك على الغاية التى هدى البشر اليها. فادركت أن الانسان جاء الى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ولإن تكون ثمـرته تعباً ترتاح به نفسه وسـعيا يبـقى ويرقى به جنسـه. وشـعـرت بالشـقـاء الذى نزل بالناس لما انحرفـوا عن سُنَة الفطرة واسـتعملوا قوامم التى لم يُمنحوها إلا ليسعدوا بها فيما كدر

راحتهم وزعزع طمأنينتهم. نظرت نظرةً فى الدين مزّقت حجب التقاليد ووصلت بها الى حقيقة التوحيد ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ماهداك الله إليه وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه. فكما كنت بقولك هاديا للعقول كنت بعملك حاثاً للعزائم والهمم. وكما كانت آراؤك ضياء يهتدى به الضالون كان مثالك فى العمل إماماً يقتدى به المسترشدون. وكما كان وجودك توبيخا من الله للأغنياء كان مدداً من عنايته للفقراء وإن ارفع مجد بلغته واعظم جزاء نلته على متاعبك فى النصح والارشاد هو هذا الذى سموه بالحرمان والابعاد. فليس ما كان اليك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم وأعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين فاحمد الله على أن فارقوك باقوالهم كما كنت فارقتهم فى عقائدهم واعمالهم. هذا وإن نفوسنا لشيقة إلى مايتجدد من آثار قلمك فيما تستقبل من ايام عمرك وإنا لنسأل الله أن يمد فى حياتك ويحفظ عليك قواك ويفتح ابواب

القلوب لفهم ماتقول ويسوق النفوس الى الاقتداء بك فيما نعمل والسلام

مفتى الديار المصرية

محمد عبده

اذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنسوية فانى لا أعرف من اللغات الاوربية سواها.

محمد

ولسوء الطالع فان أحداً فى مصر لايعلم شيئا عن رد تولستوى إلى محمد عبده. ولكن عندما كنت فى موسكو (١٩٦٨-١٩٦٩) عثرت على صورة من رد تولستوى (١٢مايو ١٩٠٤) فى متحف موسكو. وهذه هى ترجمة خطاب تولستوى من الفرنسية الى العربية.

صديقى العزيز

تلقيت خطابك الكريم. وها أنذا أسارع فى الرد عليه مؤكداً امتنانى الكبير من هذا الخطاب الذى أتاح لى الاتصال برجل مستنير رغم اختلاف عقيدته عن العقيدة التى نشأت عليها وتربيت، ولكن من نفس الديانة حيث أن العقائد تختلف وتكثر ولكن ليس هناك سوى دين واحد هو دين الحق. آمل ألا أكون قد أخطأت إذا افترضت من واقع خطابك أن الدين الذى أؤمن به هو دينك الذى يرتكز على الاعتراف بالله وشريعته فى حب الغير، وأن نتمنى للغير مانتمناه لأنفسنا. وأعتقد أن جميع المبادئ الدينية تندرج تحت هذا المبدأ، كاليهودية والبرهمية والبوذية والمسيحيين والمحمديين.

وأعتقد أنه كلما ازدادت العقائد فى الأديان وامتلأت

بالمعجزات، ساعدت على تفرقة البشر، وخلقت العدوات. وعلى العكس كلما كانت الأديان بسيطة اقتربت من هدفها المثالى وهو وحدة الناس جميعاً. وهذا ماجعلنى أقدر خطابك وأود استمرار اتصالى بك.

ما رأيك فى عقيدة الباب؟

ومذهب بهاء الله وأنصاره؟

وتقبل منى ياعزيزى المفتى محمد عبده كل التقدير والاحترام

ليون تولستوى

١٢ مايو ١٩٠٤.

والجدير بالتنويه أن ثمة سؤالين فى نهاية رد تولستوى:

مَنْ هو الباب؟

وماهى البهائية؟

الأمر الذى يستلزم رداً من محمد عبده، بيد أنى لم أعثر على أى رد، ولكنى عثرت على خطاب من كوكوريل الى تولستوى (٢٩يونيو١٩٠٦) يخبره فيه بأن مفتى الديار المصرية الذى بعث إليه برسالة منذ عامين قد توفى وهو فى طريقه الى أوروبا، وليس مَنْ يحل محل ذلك الرجل المملق بالمحبة ليواصل رسالته التى يمكن ايجازها فى أنه قد أدى إلى دينه ماقد أديته إلى دينك المسيحى- أعنى تطهيره مما علق به من سوء المؤولين ومن العقائد الغبية»

وهنا ثمة سؤالان لابد من اثارتهما:

لماذا اختفى رد تولستوى فى القاهرة؟

لماذا لم يجب المفتى على سؤال تولستوى؟

يدل هذان السؤالان على صحة قول مالك بن نبى عن غياب الشرط الايجابى، أعنى غياب النهضة الحقيقية التى هى الخطوة الأولى تجاه تحرير الانسان.

وغياب النهضة يعنى غياب التفكير النقدى، وغياب التفكير النقدى يعنى حضور المحرمات الثقافية وهذه هى اشكالية العالم الثالث.

الهوامش

(1) Oeuvres de Descartes, tome x. Paris, 1908,p360.

(٢) إن اللفظ الانجليـــزى "secular" مـشـتق من اللفظ اللاتينى saeculum وهذا اللفظ يعنى «العالم» ولكن ثمـة لفظ لاتينى آخر يعنى «العالم» وهو لفظ "mundus". والعلاقة بين اللفظين مـعـقـدة، ذلك أن saeculum لفظ يعنى العـالم فى الزمان ويرادف اللفظ اليونانى aeon الذى يعنى «العصر» أما لفظ mundus فيعنى العالم فى المكان ويرادف اللفظ اليونانى cosmos الذى يعنى المزدان أو الرشاقة عديمة النظير.

(3) Kenneth Cauthen, Science, Secularization, New York, 1969,p.32.

(4) L.S. Senghor, Prose and Poetry (selected and translated by Reed and Work, Oxford, 1956,p.96 F/

904/1

عين شمس بضواحي القاهرة في ٨ ابريل ١٩٠٤

ايها الحكيم الجليل مسيو تولستوي

لم نحظ بمعرفة شخصك ولكنا لم نحرم التعارف بروحك . سطع علينا
نور من افكارك واشرقت في آفاقنا شموس من آرائك ألفت بين
نفوس العقلاء ونفسك . هداك الله الى معرفة سر الفطرة التي
فطر الناس عليها ووقفك على الغاية التي هدى البشر اليها فادركت
ان الانسان جاء الى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ولأن
تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه وسعيا يبقى ويرقى به جنسه وشعرت
بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة وبما استعملوا قواهم
التي لم يمنحوها الا ليسعدوا بها فيما كدر راحتهم وزعزع طمأنينتهم
ونظرت نظرة في الدين مزقت حجب التقاليد ووصلت بها الى حقيقة
التوحيد ورفعت صوتك تدعو الناس الى ما هداك الله اليه
وتقدمت امامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه فكما كنت بقولك هاديا للعقول
كنت بعملك حاثا للعزائم والهمم وكما كانت آراؤك ضيا يهتدي
به الضالون كان مثالك في العمل اماما يقتدي به المسترشدون
وكما كان وجودك توبيخا من الله للاغنياء كان مددا من عنايته للفقراء
وان ارفع مجد بلغته واعظم جزاء نلته على متاعبك في النصح

والإرشاد. وهذا الذي سموه بالحرمان والإبعاد فليس
ما لاقيك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس
بأنك لست من القوم الضالين فاحمد الله على أن فارقوك
كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم. هذا وإن نفوسنا
لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك فيما تستقبل من أيام عمرك
وإنا نسأل الله أن يمد في حياتك ويحفظ عليك قواك ويفتح
أبواب القلوب لفهم ما تقول ويسوق النفوس إلى الاقتداء
بك فيما تعمل والسلام
مفتي الديار المصرية

محمد عبده

وإذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنسوية فإني لا أعرف من اللغات
الأوروبية سواها محمد

صورة من رسالة تولســـتوى بخط يده

Répu

Mufti Mohammed [illegible]

Cher ami !

J'ai reçu votre bonne et trop louangeuse lettre et
je m'empresse d'y répondre en vous assurant du
grand plaisir qu'elle m'a procurée en me mettant
en communication avec un homme éclairé, quoique
d'une autre croyance que celle dans laquelle je
suis né et fus élevé, mais de la même religion
car les croyances sont différentes et il y en a
plusieurs, mais il n'y a qu'une seule religion la vraie.
J'espère ne pas me tromper en supposant, d'après
votre lettre, que la religion que je confesse est la
même que la vôtre, celle qui consiste à reconnaître
Dieu et sa loi — celle d'aimer son prochain et
de faire à autrui ce qu'on voudrait qu'on vous
fît. Je crois que tous les vrais principes reli-
gieux se contiennent dans celui-là et sont les mêmes
pour les Juifs comme pour les Brahmanes, [illegible]
[illegible] et Mahométans. Je crois que plus les religions
se remplissent de dogmes, de [illegible] miracles, de superstitions
plus elles désunissent les hommes et deviennent même causes
d'inimitié et plus au contraire
elles se simplifient et s'épurent plus elles atteignent
le but idéal de l'humanité — l'union de tous.
C'est pourquoi votre lettre m'a été très agréable
et je souhaiterais [illegible]

...vage.

Que pensez-vous de la doctrine du Bab et de Bab-Ullah et de ses adhérents.

Recevez, cher Mufti Mohamed Abdaal l'assurance de la sympathie de votre ami,

Léon Tolstoy.

1904. 12 Mai.

لغز رسالة تولستوى
إلى
محمد عبده

من بين أساتذتى الذين كنت معهم على علاقة حميمة الدكتور عثمان أمين. كان مفكرا مهموما، ومن همومه الكشف عن ممثلى الحياة العقلية فى مصر. وكان فى مقدمة هؤلاء الأستاذ الامام محمد عبده «أصدق داع للحرية الفكرية، وأول رائد للحركة الاصلاحية» على حد قوله. وكانت عنده ثلاثة مخطوطات بخط الشيخ محمد عبده «رسالة فى علم الوضع» و«دروس دار الافتاء» و«رسالة فى المنطق». وكان هذا الشيخ موضوع رسالته التى تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى الفلسفة. وفى هذه الرسالة باب بعنوان «من مأثورات الأستاذ الامام» وهو عبارة عن مقتطفات مما كتبه الأستاذ الامام فى أغراض شتى ومواضع متفرقة أكثرها غير معروف. ومما هو غير معروف رسالة الأستاذ الامام إلى المصلح

الاجتماعي والروائي الروسي ليون تولستوي. وما أزعج عثمان أمين في شأن هذه الرسالة أنه لم يعثر على رد تولستوي. وكلما جاء ذكر محمد عبده في حواراتنا كان يكرر هذا السؤال: لماذا لم يرد تولستوي على محمد عبده؟ وأنا بدوري كنت أضع علامة استغراب. وسبب ذلك مردود إلى أن تولستوي هو الأب الروحي للمناضلين ضد الاستعمار. فقد كان على صلة بهم بالمراسلة. وكانوا يراسلونه بلغاتهم وقد بلغت، في جملتها، ستاً وعشرين لغة. وبلغت ردوده مايقرب من عشرة آلاف رسالة.

وفي أكتوبر عام ١٩٦٨ رحلت إلى موسكو أستاذا زائراً بجامعتها لمدة عام. وهناك ذهبت إلى متحف تولستوي فوجدت رسائله مصنفة ومبوبة. لهذا كان من الميسور العثور على النسخة الأصلية لرسالة محمد عبده بتاريخ ٨ابريل ١٩٠٤، وعلى صورة من رد تولستوي إلى محمد عبده بتاريخ١٢مايو ١٩٠٤، كما عثرت على رسالتين لمستشرق انجليزي س.ك. كوكوريل. وتحكي الرسالتان بداية ونهاية العلاقة بين محمد عبده وتولستوي. والحكاية تبدأ برسالة من كوكوريل الى تولستوي بتاريخ ٢مايو ١٩٠٤ يخبره فيها بتعاطف الشيخ

محمد عبده مفتى الديار المصرية مع اتجاهاته وتعاليمه. ويرفق مع رسالته رسالة المفتى مكتوبة بخطه باللغة العربية ومترجمة الى الانجليزية بقلم أن بلنت زوجة المستشرق الانجليزى الفريد بلنت وصديقة المفتى ومقيمة بجواره فى عين شمس. ثم يستطرد كوكوريل قائلا إن هذه الرسالة قد تكون مشجعة لتولستوى فى إعلانه الجسور عن الصراع التعس الذى يجرى فى الشرق والذى قد أثار العداوة لدى الكثيرين، كما أنها تعبير عن تعاطف من قبل رجل حكيم ينتمى الى دين آخر ويواجه متاعب لم تكن دائما موضع اقتناع من أهل وطنه.

أما رسالة محمد عبده فجاءت خالية من ذكر المتاعب التى أشار إليها كوكوريل، ولكنها مليئة بذكر فضيلة تولستوى فى الاهتداء إلى «سر الفطرة التى فُطر عليها الناس»، وإلى وصوله إلى حقيقة التوحيد، وذكر جسارته فى مواجهة رؤساء دينه. واذا كان محمد عبده يقرر فى «رسالة التوحيد» أن التوحيد هو جوهر الاسلام فمعنى ذلك أن فضيلة تولستوى هى فى الاهتداء إلى الاسلام.

ولكن مالفت نظرى أن محمد عبده بعد أن وقع بإمضائه فى نهاية رسالته كتب «حاشية» ممهورة بتوقيعه. تقول

الحاشية «اذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنسوية فإنى لا أعرف من اللغات الأوربية سواها»، والغريب فى أمر هذه «الحاشية» أنها محذوفة من رسالة محمد عبده المنشورة فى كتاب عثمان أمين عن «محمد عبده» سواء فى طبعته الأولى عام ١٩٥٥ أو فى طبعته الثانية عام ١٩٦٥.

وهنا دار فى ذهنى سؤالان:

مَنْ الذى حذف هذه الحاشية؟

وماسبب حذفها؟

أجيب عن السؤال الثانى وأتريث فى الاجابة عن السؤال الأول فأقول إن الحذف متعمد لأن تولستوى فى خاتمة رسالته إلى محمد عبده يطلب من مفتى الديار المصرية رأيه فى مذهب الباب ومذهب بهاء الله وأنصاره. ومن المعروف أن هذين المذهبين موضع «تكفير» من غالبية المسلمين. ومع ذلك فان محمد عبده يرى أن البُعد عن التكفير هو الأصل الثالث من أصول الاسلام، ومن قواعد أحكام الدين الاسلامى. وله فى ذلك قول مأثور «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الايمان من وجه واحد حُمل على الايمان، ولايجوز حمله على الكفر». فمثلاً فى مسألة حدوث العالم أو

قدمه لم يذهب محمد عبده إلى تكفير القائلين بقدم العالم كما فعل الغزالى وابن تيميه بالرغم من أن محمد عبده قد ذهب إلى القول بحدوث العالم، أى بخلقه فى الزمان.

وأياً كان الأمر فان حذف «الحاشية» يحصر رسالة محمد عبده فى أن تكون مجرد تأييد ومؤازرة لتولستوى فى اهتدائه إلى سر الفطرة وإلى التوحيد. ويوحى إلى القارئ بأن تولستوى يمكن أن يكون قد اكتفى بهذا التأييد وهذه المؤازرة بلا زيادة أو نقصان.

ولكن يبقى سؤال لابد أن يثار:

لماذا طرح تولستوى فى رسالته إلى محمد عبده هذين السؤالين؟

هل كان جاهلا بأمر المذهب البهائى الذى يجمع بين تعاليم الباب وتعاليم بهاء الله، ويريد أن يكون على وعى به من قبل مفتى الديار المصرية؟

أم هل كان واعياً بهذا المذهب ويريد معرفة وجهة نظر محمد عبده؟

فى تقديرى أن تولستوى لم يكن جاهلا بالبهائية. فقد كان

متعاطفا مع تعاليم الباب لأنها، فى رأيه، تدور على التسامح مع مختلف الأديان. وهذا اللون من التسامح، فى رأيه أيضا، من مقتضيات الدين الحق. وقد ورد ذكر هذا التعاطف فى كتاب شوقى افندى عن البهائية بعنوان «تجاهل الاله»[1].

وثمة كتاب بعنوان «ليون تولستوى والبهائية» بقلم لويجى ستندارو ومنشور عام ١٩٨٥[2]. جاء فيه أن تولستوى يذكر البهائية فى «يومياته» وعلى وجه التحديد فى ١٧سبتمبر ١٨٩٤ حيث سجل أنه كان فى مساء ذلك اليوم يقرأ رسالة من أولجاسيرجيفنا (مترجمة مؤلفات تولستوى إلى اللغة التركية) تحتوى على مقالتين عن البهائية. وأغلب الظن أن تولستوى كان على دراية بالبهائية قبل هذا التاريخ. والدليل على ذلك رده على رسالة أولجا فى ٢٢ سبتمبر ١٨٩٤ حيث يقول إنه لم يعثر فى هاتين المقالتين على تعاليم الباب فى المسائل الأخلاقية والاجتماعية. ثم استطرد قائلا إن هذه التعاليم فى مؤلفات الباب قد تاهت فى خضم الألفاظ الرنانة ذات الطابع الشرقى. وفى نهاية ابريل عام ١٨٩٩ زار تولستوى ثلاثة من مشاهير الأدب الأوروبى وهم أندرياس وزوجته لو أندرياس. وقد لاحظ هؤلاء الثلاثة اهتمام

تولستوى بالبهائية. ولهذا أرسل إليه ريلكه مقالا عن البهائية بمجرد عودته إلى وطنه[٢].

تولستوى إذن كان على وعى بالبهائية وكان يريد معرفة وجهة نظر محمد عبده وبعدها يحدد مستقبل العلاقة.

هذا عن حال تولستوى

فماذا عن حال محمد عبده؟

من المعروف عن محمد عبده أنه كان على علاقة حميمة مع أربع شخصيات مشهورة: جمال الدين الأفغانى والمستشرق الانجليزى الفريد بلنت ورشيد رضا والفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر.

أسس مع جمال الدين الأفغانى فى باريس فى نهاية عام١٨٨٣ مشروع جمعية اسلامية عرفت باسم «العروة الوثقى» وهى أشبه ماتكون بالجمعيات السرية. فلم يكن لأحد غير أعضائها وهم من زعماء الاسلام أن يعرف أسرارها. وغايتها تحقيق الوحدة الاسلامية وتأسيس حكومة اسلامية تستند إلى قاعدة الخلافة الراشدة. وكان لهذه الجمعية يمين يؤديه كل عضو هذه ديباجته «أقسم بالله العالم بالكلى

والجزئى، والجلى والخفى، والقائم على نفسى بما كسبت، الآخذ لكل جارحة بما اجترحت، لأحكمن كتاب الله تعالى فى أعمالى وأخلاقى بلا تأويل ولاتضليل». وفى ١٢ مارس ١٨٨٤ صدر العدد الأول من جريدة «العروة الوثقى» بباريس لتكون لسان حال هذه الجمعية. وكان مدير سياستها الأفغانى ورئيس تحريرها محمد عبده. وفى أكتوبر من نفس العام توقفت الجريدة عن الصدور.

أما رشيد رضا فهو من طرابلس الشام. جاء الى مصر وأسس جريدة المنار وصدر العدد الأول فى ١٧مارس١٨٩٨. وهى استمرار لنهج «العروة الوثقى». وكان رشيد يعرض علي محمد عبده كل مايكتبه من مقالات ويستمع إلى توجيهاته. وكان محمد عبده ينشر فيها «فتاوى» بتوقيعه أحياناً وبغير توقيعه أحيانا أخرى. بيد أن أهم حدث فى تاريخ هذه المجلة هو دخولها فى حوار حاد مع صاحب مجلة «الجامعة» وهو فرح أنطون وذلك بمناسبة دعوته إلى العلمانية فى تقديمه للمقالات التى حررها عن ابن رشد وفلسفته، والتى شجبها محمد عبده فى ردوده على فرح أنطون. وهذه قصة مثيرة نتناولها فى مقالنا بعنوان «ابن رشد بين فرح أنطون ومحمد

عبده»

وعن علاقة محمد عبده بالفريد بلنت فقد سجلها هذا الأخير فى كتابه المشهور والمترجم إلى العربية وعنوانه «التاريخ السرى للاحتلال الانجليزى». وفى تقديمه لكتابه يقول بلنت «إنه لولا توجيهات محمد عبده لما ظهر هذا الكتاب على النحو الذى ظهر به». ثم يستطرد قائلاً : إن هذه العلاقة قد بدأت فى ٢٨يناير١٨٨١ واستمرت حتى العام الذى كتب فيه محمد عبده رسالته إلى تولستوى ورد تولستوى عليه.

تبقى بعد ذلك علاقة محمد عبده بالفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر وقد بدأت هذه العلاقة بترجمة محمد عبده لكتاب سبنسر وعنوانه «التربية». والغريب فى أمر ترجمة هذا الكتاب أن سبنسر فى هذا الكتاب يضع العلم فى الصدارة ويسند الأخلاق إلى اللذة والألم، ويقر بأن المطلق الكامن وراء الظواهر سيظل مجهولا، ذلك أن موضوعات المعرفة الانسانية كلها مشروطة، والمشروط هو نهاية المطاف للعقل لأن العقل لايستطيع مجاوزة المشروط إلى اللامشروط الذى هو المجهول أو اللامعروف. ومع ذلك يترجمه محمد عبده وهو الذى رفض علمانية فرح أنطون.

وفى ١٠ أغسطس١٩٠٣ رحل محمد عبده إلى انجلترا لمقابلة هربرت سبنسر فى منزله بمدينة بريتون، وكان برفقته الفريد بلنت. وقد أرسل سبنسر عربته لاستقباله فى محطة بريتون. ويحكى لنا بلنت مادار فى هذه الزيارة فيقول إن الحديث انتقل إلى الفلسفة ووجه سبنسر إلى المفتى هذا السؤال : هل صحيح أن الفكر فى الشرق يتطور على نفس الأسس التى يتطور عليها الفكر فى أوروبا؟ فأجاب محمد عبده بأن ماتعلمه الشرق من الغرب شره أكثر من خيره، ولكن مازال أفضل الفكر وأكثره استنارة واحد عند الاثنين (الشرق والغرب).

وحين سأله عن مفهوم الله فى العقيدة الاسلامية ذكر له محمد عبده عقيدة أهل السُنة وعقيدة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود. ثم ذكر له أن بعض المتصوفة الاسلامية يعتقد أن الله وجود محض وليس شخصاً. واغتبط سبنسر وأردف قائلا : من الواضح أنكم لا أدريون من نوع اللاأدرية فى أوروبا.

وفى ٢٨يوليوه ١٩٠ مات محمد عبده ويقول بلنت فى مذكراته «إن الخطب العظيم الذى يعلو على سواه هو أن

حمد عبده مات ! إنها خسارة شخصية عظيمة بالنسبة لى وخسارة عامة لا يمكن حصرها البتة بالنسبه للعالم الاسلامى. ولاتستطيع ان نغالب الخوف من أن يكون فى الأمر شئ. فالوفاة كانت مفاجئة للغاية. والمفتى كان له أعداء سياسيون كثيرون. وظل بلنت يسأل عن سر وفاته، وعما اذا كان قد أُهمل علاجه أو دُس له السم.

وهنا تأتى أهمية رسالة كوكوريل إلى تولستوى فى ٢٩ يونيو ١٩٠٦ حيث يقول «إن الحكيم الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية الذى كنت قد أرسلت إليك رسالته منذ سنتين قد مات وهو فى طريقه إلى أوروبا فى العام الماضى. وليس من أحد بقادر على أن يحل محله فى تمثل نظريته المتسامحة، وفى مواصلة جهده الذى يمكن إيجازه فى أنه يؤدى لدينه ماتؤديه أنت لدينك، أى تنقيته من سوء الفهم ومن سخف الاعتقاد، أى أن بموت محمد عبده ينتهى الاصلاح الدينى فى مصر».

فهل بالفعل انتهى الاصلاح الدينى فى مصر؟ سؤال يبحث عن جواب. ومع ذلك يبقى السؤال اللغز:

مَنْ الذى حذف «الحاشية»؟

الهوامش

(1) Shoghi Effendi, God passes by, Bahái Publishing trust, Illinois, 1957, p.317.

(2) Luigi Stendardo, leo Tolstoy and the Bahái Faith, Ovfard. 1983, pp.11-21.

مفارقة ابن رشد

«أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ماتقتضيه طبيعة البرهان»

ابن رشد

ما المفارقة؟

المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة ومع ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما.

وتأسيسا على هذا التعريف يمكن القول بأن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه (أى ابن رشد) كان ممهدا للتنوير فى

هذا البحث منشور فى كتاب «ابن رشد»، اشراف وتصدير عاطف العراقى، القاهرة١٩٩٣، ص٢١-٢٨. وموجزه منشور فى:
Mourad Wahba, Islam& Civilization, Cairo, Ain Shams Univ-Press 1982, pp.81-84 Archiv Fur Rechts- und Sozialphilosophie, Vol-1980. Lxvi/2,pp.257-260.

أوروبا، فى حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته.

والغاية من هذا البحث التدليل على صحة هذه المفارقة ومحاولة تفسير أسبابها.

تفصيل ذلك:

لقد أصدر الامبراطور فردريك الثانى هوهنشتاوفن (١١٩٧-١٢٥٠) أمرا بترجمة مؤلفات ابن رشد. وفى منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفاته مترجمة الى اللاتينية والعبرية.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

هل ثمة علاقة بين ترجمة مؤلفات ابن رشد والتغير الاجتماعى فى نهاية القرن الثانى عشر؟

فى بداية القرن الثانى عشر نشطت حركة التجارة والصناعة، وتطورت القرى الى مدن، وانتشر التجار وأرباب المهن والحرف حول القصور الاقطاعية. ونتج عن هذا التطور أمران مهمان: انتظام التجار والصناع فى نقابات، واعفاؤهم من السخرات الاقطاعية. وأخرجت دار الصناعة فى كل من البندقية وجنوة أساطيل بحرية لحمل المتاجر. وفى فرنسا أصبحت الأسواق ملتقى التجار من أنحاء غرب أوروبا، وغدت

أنهار أوروبا سبيلا لنشأة العلاقات التجارية. وهكذا بدأ سلطان الطبقة الثالثة[1] في النمـــو. وواكب كل ذلك بزوغ الروح العلمانية التى ترفض وجود حكومات ثيوقراطية يكون مركزها روما.

هذا من جهة التغير الاجتماعى، أما من جهة فردريك الثانى فقد كان جسورا فى اقتحام مجالات الفلسفة والفلك والهندسة والجبر والطب والتاريخ الطبيعى. وألف كتابا فى «البيزرة» [2] هو أصل العلوم التجريبية فى غرب أوروبا. وحدّ من حريات رجال الدين والنبلاء. وارتأى أن مقاومة البابوية تستلزم سلاحا فكريا مضادا يدعم ظهور الطبقة الثالثة ويبرر العلمانية فأشار اليه مستشاروه باصدار أمر بترجمة مؤلفات ابن رشد لأن فلسفته تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعى تسانده الكنيسة الرومانية. ومن هذه الزاوية يمكن اعادة النظر فيما لقب به ابن رشد، فى أوروبا، بأنه «الشارح»، أى شارح فلسفة أرسطو. فهو لم يكن كذلك وانما كان فيلسوفا على الأصالة.

يقول جيلسون، مؤرخ فلسفة العصر الوسيط، أن فكر ابن رشد هو جهد واع لاعادة تأسيس مذهب أرسطو الذى

شوهه السلف بادخال عناصر افلاطونية وذلك لأنه يقرر أن فلسفة ارسطو هى الفلسفة الحقة، بل انه (أى جيلسون) يذهب الى أبعد من ذلك فيقول ان العبادة المطلقة لأرسطو هى العلامة المميزة للرشدية. ومع ذلك فان جيلسون يرى أن «تأثير ابن رشد كان ذائعا فى اتجاهات متعددة فى العصر الوسيط وفى عصر النهضة حتى العصر الحديث» [٣]. ومعنى هذا الرأى أن ابن رشد ليس مجرد «شارح» لأرسطو وإلا لما استمر تأثيره عدة قرون. ولهذا فان جيلسون قد جانبه الصواب. ولا أدل على ذلك من شيوع تيار رشدى فى أوروبا. فقد نشأت الرشدية فى كلية الفنون بباريس حيث أعلن أساتذتها أن «تأويل» ابن رشد لفلسفة أرسطو أكمل مظهر للعقل. وأشهر الرشديين سيجردى برابان (١٢٣٥-١٢٨٢). كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذى قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية عام١٢٧٧ فكف عن التعليم. غير أن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه وصدر ضده حُرما لمجرد أنه ارتأى أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعى. غير أن الايمان يكشف لنا عن نظام فائق للطبيعة

أراده الله وأعلنه إلينا فنحن نقبله الى جانب ما يعقله العقل. وفى المقابل نشر القديس ألبرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل» ردا على ابن رشد» حررها باشارة من البابا اسكندر الرابع عام ١٢٥٦ لمهاجمة الرشدية لما وسمت به من تفريق مابين اللاهوت والفلسفة بدعوى أنهما مجالان متباينان، وارتأى البرت الأكبر أن يحل المعضلة بالقياس المنطقى مع الاغضاء عن كل حجة منزلة، ويقدم ثلاثين برهاناً ملائما لمن يرون أنه لا يبقى من جميع النفوس غير نفس واحدة بعد الموت. ثم أورد سته وثلاثين دليلا تؤيد الرأى المخالف. ثم عاد ألبرت الأكبر الى هذا الجدال فى كتابه الصغير عن طبيعة النفس وأصلها، وفى شروحه للجزء الثالث من كتاب «النفس».

وفى عام١٢٦٥ نشر القديس توما الأكوينى رسالة «فى وحدة العقل ضد الرشديين» يهاجم فيها الرشديين ويتهمهم بالكفر. وفى مارس١٢٧٧ أصدر أسقف باريس اتين تامبيه ثبتاً بمائتين وتسع عشرة قضية حرم تعليمها منها ثلاث عشرة قضية تخص الرشديين وأهمها:

١- وحدة العقل البشرى واستحالة المعاد الفردى.

٢- انكارهم علم الله للجزئيات الحادثة.

٣- انكار العناية الالهية فيما يخص الأفعال الانسانية.

٤- قولهم بقدم العالم وباستحالة الخلق من العدم.

٥- قولهم بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية وصادقتين معا.

٦- تقديم الفلسفة على الشريعة.

٧- انكارهم الخوارق والمعجزات.

وفى تقديرى أن أهم تحريم من هذه التحريمات نظرية «الحقيقة المزدوجة»(بنده)، ومفادها امكان صدق نتيجتين متناقضتين فى آن واحد، أى احداهما صادقة فى مجال العقل والفلسفة، والأخرى صادقة فى مجال الايمان والدين.

ولا أدل على خطورة هذه النظرية من أنها كانت السبب الذى أفضى بريمون لول(١٢٣٥-١٣١٥) الى اصدار مؤلفات كثيرة فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين. وفى عام١٢٨٨ علم بباريس كتابه الأشهر «الفن الأكبر» الذى أبان فيه أن بين العقل والدين توافقا أساسيا خلافا لما يدعيه الرشديون. ثم دبج ثلاث رسائل صغيرة فى عامى ١٣١٠ ١٣١٢ انتقد فيها التفريق بين الحقيقة اللاهوتية

والحقيقة الفلسفية، وهو التفريق الذى تبنته الرشدية الايطالية فى عصر النهضة. وفى عام ١٣١١ قدم ثلاث عرائض إلى كليمان الخامس يطالب فيها بازالة مؤلفات ابن رشد، وتحذير أى مسيحى من قراءتها.

وقد عرض ابن رشد نظريته فى الحقيقة المزدوجة فى كتابه «فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال» حيث قال: «والمعارف التى قد يكشف عنها النظر البرهانى إما أن تمت إلى ماقد سكت عنه الشرع أو ماصرح به. فاذا كان قد سكت عنه فلا اشكال فى الأمر اذ شأنه فى ذلك شأن الأحكام الفقهية التى يتطرق اليها الشرع، وانما استنبطت بالقياس الشرعى. واذا كان قد صرح به فاما أن يكون مما يتفق مع مايفضى اليه البرهان أو لايتفق. فاذا لم يتفق تحتم تأويله، أى اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى». واذا اشتُرط أن يكون التأويل باجماع المسلمين قلنا إن الاجماع لايتقرر على وجه يقينى. ثم إن فى

الشرع ظاهرا وباطنا . أهل الظاهر يعرفون الله عن طريق السمع والنقل، وليس عن طريق العقل. ويرتبون على ذلك نتيجة أن المؤمن عليه أن يلتزم ظاهر الشرع، ويتجنب أى تأويل لآيات القرآن. ومع ذلك فابن رشد لايكفر أهل الظاهر، لأن الجمهور، فى رأيه، لايرقى إلى فهم الأدلة العقلية. من حق أهل الظاهر أن يتجهوا إلى الأدلة السمعية، ولكن ليس من حقهم تكفير أهل الباطن، أى أهل البرهان، أى أهل التأويل. يقول ابن رشد «اقرار علو الشريعة على الفلسفة لابد منه بالنسبة للجمهور، أما بالنسبة للعلماء الراسخين فى العلم، فالعلم ليس على هذه الصورة لأن لهم حق التأويل على شريطة أن يقوم هذا التأويل على منطق البرهان العقلى. وخطأ الفلاسفة فى التصريح لأنه ضرر على العامة». بل يذهب ابن رشد الى أبعد من ذلك فيقول:

«الفلسفة أعلى غايات طبيعة الانسان، ولكن قل مَنْ يستطيع من الناس أن يبلغها، والوحى النبوى يقوم مقامها تجاه العوام. ولم تُجعل مناقشات الفلاسفة للعوام مادامت تؤدى إلى أضعاف الايمان. ومن الصواب منع هذه المناقشات مادام يكفى لسعادة البسطاء أن يدركوا مايمكنهم أن

يدركوا» (٤).

وقد يقال إن ابن رشد لم يكن أول من قال بالتأويل، وابن رشد نفسه يشير الى أن الخوارج هم مَنْ تأولوا نصوص القرآن من الفرق الاسلامية، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية. بيد أن هذا اللون من التأويل أفضى الى صراعات عقائدية حول أصول الدين، فوضعت كل فرقة أصولا وادعت أنها هي الأصول التي جاء بها الرسول وحكمت على مخالفها بالكفر والمروق عن الملة.

بل إن التكفير كان سائدا في داخل الفرقة الواحدة، والمعتزلة مثال على ذلك. فقد كفر أتباع المدرستين -مدرسة البصرة ومدرسة بغداد- بعضهم بعضا (٥).

ومعنى ذلك أن تأويل مَنْ سبقوا ابن رشد يدخل في علاقة عضوية مع التكفير. أما تأويل ابن رشد فليس كذلك لأنه لا يزعم ملكية الحقيقة المطلقة. واذا كانت ملكية الحقيقة المطلقة تعريفاً للدوجماطيقية فان تأويل ابن رشد لا يفضي الى الدوجماطيقية. ومن هنا يمكن القول بأن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيرا في بزوغ حركتين فلسفتين، في أوروبا ،هما الهرمنيوطيقا والتنوير.

ان الهرمنيوطيقا Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes رسول الاله لدى اليونانيين القدماء. ولهذا كان عليه أن يفهم ويؤول لنفسه أولاً مايريد الآلهه توصيله الى البشر قبل أن يترجم ويشرح مقاصد الآلهة لهؤلاء البشر، والهرمنيوطيقا من مؤلفات أرسطو Peri Hermeneius « عن الهرمنيوطيقا » وموضوعه منطق القضايا والبنية النحوية التى تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول فى الكلام الانسانى من أجل الكشف عن خصائص الأشياء. بيد أن الهرمنيوطيقا لم تصبح علما إلا فى عصرى النهضة والاصلاح الدينى لمواجهة السلطة الكنسية التى تزعم أن لها وحدها الحق فى فهم وتأويل النصوص المقدسة. وأعلن الاصلاحيون البروتستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس. وقد بلور هذا المبدأ ماثيوس فلاسيوس ايليريكوس Mathius Flacius Illyricus

وهذا المبدأ يدور على حجتين رئيسيتين:

الحجة الأولى مفادها أنه اذا كان الكتاب المقدس لم يفهم تماما فهذا لايعنى أن تفرض الكنيسة تأويلا برانيا من أجل أن تجعله معقولا.

الحجة الثانية يشترك فيها ايليركوس مع لوثر فى أن الكتاب المقدس ينطوى على اتساق واتصال آياته بعضها ببعض.

وقد أفضت نشأة الهرمنيوطيقا، فى مجال النص الدينى، إلى احياء دراسة النصوص الكلاسيكية اليونانية والرومانية فى عصر النهضة فنشأت مناهج فيلولوجية نقدية من أجل الكشف عن مدى أصالة النص. أما فلاسفة التنوير فقد حصروا الهرمنيوطيقا فى مجال المنطق. فقد انشغل كرستيان ڤولف Christian Wolff، أعظم فلاسفة التنوير، فى كتابه «المنطق» بقضايا هرمنيوطيقية فى كثير من الفصول. فثمة فصل عن قراءة الكتب التاريخية، وثمة فصل عن تأويل الكتاب المقدس. وكلها تدور على أحكام نقدية لمعرفة مقصد المؤلف، ومدى توفيقه فى التعبير عن مقصده. ولهذا فان معنى النص لاقيمة له عند المؤلف، وانما القيمة فى سلامة العبارات التى توصل الى المعنى. فاذا كان النص غامضا فمعنى ذلك فشل المؤلف فى الاستخدام الصحيح للغة، وفى تأسيس البناء الملائم للحجة. وكل هذه أمور نسبية تعبر عن وجهات نظر ليس إلا. ومن هنا فان الهرمنيوطيقا تدخل فى علاقة عضوية

مع نفى الدوجماطيقية de-dogmatization الأمر الذى يمتنع معه توهم ملكية الحقيقة المطلقة [٦].

هذا عن الهرمنيوطيقا أما عن التنوير فيمكن القول بأنه اذا كان مفهوم التأويل، عند ابن رشد، ضد توهم احتكار الحقيقة المطلقة فالتنوير، فى أوروبا، كشف عن أبعاد هذا المفهوم، وعلى الأخص عند كانط فى مقاله الشهير «جواب عن سؤال: ما التنوير؟ «جاء فيه أن» التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية. وأفضل الحريات خلو من الضرر هى تلك التى تسمح باستخدام العقل العام للانسان فى جميع القضايا. وفلسفة كانط برمتها تنشد تحقيق هذه الحرية، إذ هى تدور على التمييز بين حالتين: حالة «البحث» عن اقتناص المطلق، وحالة «اقتناص» المطلق، ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة، وهم، وذلك لأن المطلق بمجرد اقتناصه يصبح نسبيا ويتوقف عن أن يكون مستوعبا للواقع برمته[٧].

وتأسيسا على كل ذلك يمكن القول بأن فلسفة ابن رشد قد أفرزت تيارا رشديا فى أوروبا أسهم فى الاصلاح الدينى وفى التنوير.

يبقى بعد ذلك سؤال لابد أن يثار:

ماذا حدث لابن رشد فى العالم الاسلامى؟

الجواب: لارشدية.

لقد اضطهد ابن رشد فى زمانه وأحرقت مؤلفاته ونفى إلى اليسانة. واسمه لم يرد إلا عرضا فى كتاب حاجى خليفه بمناسبة ذكر كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» والذى رد عليه ابن رشد بكتاب «تهافت التهافت»، وقصيدة ابن سينا التى شرحها ابن رشد. ولم يقل ابن خلكان والصغدى كلمة واحدة فيما ألفا عن أعظم الرجال فى الاسلام. وجمال الدين القفطى الذى جاء بعد ابن رشد بجيل واحد لم يذكره فى كتاب «أخبار الحكماء»، ولايسند إليه محمد بن على الشاطئ غير مؤلف واحد، وهذا المؤلف فى الفقه. وابن سبعين اذا ماتناول عين المسائل التى عالجها ابن رشد لم يذكر ابن رشد. ويقرر هنرى كوربان أن الرشدية فى الشرق مرت من غير أن يشعر بها أحد(٨).

وفى تقديرى أن من أسباب اضطهاد ابن رشد اضطهاد الفلسفة والفلاسفة. يقول المقرى «وكل العلوم لها عندهم (أهل الأندلس) حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فان لهما حظا عظيما عند خواصهم، ولا يتظاهروا بهما خوفاً من

العامة، فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فان زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة، وكثيرا ما يأمر ملوكهم باحراق كتب من هذا الشأن اذا وجدت [٩].

ومما هو جدير بالتنويه، فى هذا النص، أن اضطهاد الفلسفة كان مستحبا لدى الجماهير. بيد أن الجماهير فى حاجة إلى مَنْ يحرضها لأنها عاجزة عن قراءة الفلسفة وفهمها. ومن البين عند قراءة مؤلفات ابن رشد أن علماء الكلام هم المحرضون. فقد نقدهم لأنهم أهل جدل لا أهل برهان. يقول «فانه لما كان هذا العلم (أى علم الكلام) يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأولى، أو جدلية أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»[١٠].

وقد تبلور الصراع بين علم الكلام والفلسفة فى الخلاف بين الغزالى وابن رشد. كفَّر الغزالى الفلاسفة بسبب تأثرهم

بالفلسفة اليونانية. يقول «وانما كان مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم... وهم مع رزانة وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة، فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ماحكى من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطا فى مسلكهم، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافا من القناعة بأديان الآباء»(١١).

أما ابن رشد فهو على الضد من الغزالى اذ يرى أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه.

«واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم. فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»(١٢).

وهذا الرد من ابن رشد هو الفكرة المحورية فى الكتابين اللذين كرسهما للرد على الغزالى، وهما «تهافت التهافت» و«فصل المقال...». وهذا يدل على أهمية الغزالى عند ابن رشد. ومعنى ذلك أن الغزالى يدخل من بين العوامل الأساسية فى تفسير محنة ابن رشد المتجسدة فى محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته.

واذا كنا قد انتهينا الى أن فلسفة ابن رشد هى من جذور التنوير فى أوروبا فان فلسفة الغزالى ضد التنوير. واذا كان ابن رشد مازال غائبا فى كل من المشرق العربى والمغرب العربى فمعنى ذلك أن التنوير غائب.

الهوامش

(١) رجال الدين هم الطبقة الأولى، والنبلاء هم الطبقة الثانية.

(٢) علم تربية الطيور الجوارح، وتدريبها على الصيد.

(3) E.Gilson, la Philosophie au Moyen Age,

(Paris,1947),pp.358-360.

(٤) تهافت التهافت، جـ٣ ص١١٦.

(٥) أبو رشيد النيسابورى، المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، معهد الانماء العربى١٩٧٩،ص٦-٢٢.

(6) Chladenius, Introduction to the correct interpetation of reasonable discourses and books,1742.

(٧) مراد وهبه، الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر، المنار، عدد٤٩،ص٦٣.

(8) Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique Gallimard,p.7.

(٩) المقرى (احمد)، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المطبعة الأزهرية،١٣٠٢،ج٢،ص٢١٥.

(١٠) ابن رشد، تفسير مابعد الطبيعة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨،جـ١ص٤٣ . ٤٤.

(١١) الغـزالي ، تهـافت الفـلاسـفـة، تحـقـيق سليـمـان دنيـا، ط٧، دار المعارف،١٩٨٧ ص٧٤.

(١٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٣١.

ابن رشد
بين
فرح انطون
ومحمد عبده

عنوان هذا المقال يثير اسئلة ثلاثة: مَنْ هو فرح انطون وما علاقته بالأستاذ الامام محمد عبده وما العلاقة بين هذا وذاك وابن رشد

جاء فرح انطون إلى مصر عام١٨٩٧ من طرابلس فى بلاد الشام، واسس فى الاسكندرية مجلة اسماها «الجامعة» حرر فيها سلسلة مقالات عن فلسفة ابن رشد. ثم جمعها فى كتاب نشره عام١٩٠٣ بعنوان «ابن رشد وفلسفته» الغاية منه الدعوة الى فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية فى الشرق على نحو ما جاء فى «اهداء الكتاب» حيث يقول انطون:

«لانعلم كيف يستقبل ابناء العصر هذا الكتاب فى هذا

الزمان، ولكنا نعلم ان «النبت الجديد» فى الشرق قد صار فى هذا الزمـان، ولكنا نعلم ان «النبت الجـديد» فى الشـرق قـد صـار كثيرا. ونريد «بالنبت الجديد» اولئك العقـلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع اديانهم جانبا فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومـجاراة التمـدن الاوروبى الجـديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم. فإلى هذا «النبت الجديد» فى الاسلام والمسيحية وغيرهما نهدى هذا الكتاب».

يبين من هذا الاهداء أن فـرح انطون يتـشكك فى ابناء عـصـره، اذ يقـول «لانعلم كيف يسـتـقـبل ابناء العـصـر هذا الكتـاب فى هذا الزمـان» بل إن تشككه قـد انتـهى عند الحـد الذى فيه ارتأى وضع كتابه تحت حماية العقلاء على الاطلاق، وحمـاية قراء مـجلتـه «الجـامـعة» على التـخصيص، لأن هؤلاء يأتون فى مقدمة العقلاء.

وفى تقديرى أن الذى دفع فـرح انطون إلى طلب الحـمـاية من العقلاء هو انه قد الف كتابا عن «ابن رشد» الفيلسوف الاسـلامـى الذى اتهم فى القرن الثـانى عشـر، بأنه مـرق عن

الدين فاستوجب لعنة الضالين، وسماه الخليفة المنصور «معطلا وملحداً» في المنشور الرسمي الذى كتبه كاتبه ابن عباس ونشره في الاندلس والمغرب للتحذير من فلسفة ابن رشد. وكلمة المعطل والملحد معناها الكافر. وقد ورد هذا المعنى في القصائد التى نظمها شعراء الاندلس. ومن ثم اصدر الخليفة المنصور قرارا بنفى ابن رشد الى قريته اليسانة وحرق مؤلفاته.

والسؤال اذن:

وماذا حدث لفرح انطون عندما ألّف كتابا عن فلسفة ابن رشد فى القرن العشرين، واعلن فيه ضرورة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية مستندا في ذلك الى فلسفة ابن رشد؟

تفصيل الجواب:

لقد طرح فرح انطون الخلاف الحاد بين ابن رشد وعلماء الكلام فى الاسلام. وهو خلاف مع تعدد زواياه يدور على فكرة محورية هى فكرة «التأويل». والتأويل، عند ابن رشد، يعنى اخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية. وازدواجية الدلالة، هنا، مردودة الى أن النص الدينى، فى

رأى ابن رشد، ينطوى على معنيين: معنى ظاهرى وهو المعنى الحرفى، ومعنى باطنى وهو المعنى المجازى، فاذا تعارض المعنى الظاهرى مع مقتضيات العقل بحثنا عن المعنى الباطنى. وهذا معناه «تأويل» المعنى الحرفى.

وكان «وجوب» التأويل مرفوضا من الغزالى لأن من شأن التأويل، عنده، احالة الدين الى مجموعة من الخيالات، ومن ثم يجب الأخذ بظاهر المعنى. يقول الغزالى «أما قول الفلاسفة بوجوب تأويل كل الأمور تأويلا معنوياً فقول يجعل كل الاديان بمثابة تخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق».

مثال ذلك: يقرر علماء الكلام أن الخالق مطلق التصرف فى الكون ومن ثم فليس لأحد ان يتساءل عن السبب اذا حدث فى الكون شئ. لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. ويلزم من ذلك عدم وجود روابط ضرورية بين حوادث الكون. وهذا هو موقف الغزالى، وهو موقف يفضى الى انكار العلوم الطبيعية، وهو انكار ضرورى لاثبات المعجزات.

وكان موقف ابن رشد على الضد من موقف الغزالى فى هذه المسألة، لأن ابن رشد يقرر ان العقل لايدرك الموجودات

الا بأسبابها. فمن ينكر الأسباب ينكر العقل. وصناعة المنطق تدور على أن ثمة أسباباً ومسببات، وعلى أن المعرفة بتلك المسببات لاتكون على التمام الا بمعرفة اسبابها، ويترتب على ذلك أن انكار الاسباب مبطل للمعرفة والعلم.

وإثر نشر الكتاب اعلنت مجلة «المنار» لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا أن مجلة «الجامعة» قد أهانت العقائد الاسلامية كما أهانت أئمة المسلمين. ثم بدأ الشيخ رضا يحث الاستاذ محمد عبده على مهاجمة الكتاب وصاحب مجلة «الجامعة». وقد كان الهجوم هو فحوى الباب الثالث من الكتاب وعنوانه «ردود الاستاذ على الجامعه وجواب الجامعة». والمقصود «بالأستاذ» هنا هو الشيخ محمد عبده.

قال الأستاذ «قرأت مانشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد. مررت على مانقلت من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق لانني اعرف آراء الفريقين من قبل ولم يكن لي قصد الى النقد وانما أريد أن استفيد جديداً. لهذا لم يقف نظرى لأول وهلة إلا على ماحوته تلك الجملة الاعتراضية (الاضطهاد فى النصرانية والاسلام). قرأتها بترو وانتهيت منها الى حكم من الجامعة يخالف ما أعتقد ولايلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية.

وقـد وردت هذه الجـملة العـارضـة (الاضطهـاد فى النصرانية والاسلام) عندما تساءل فرح أنطون: أىٌ كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء؟ الدين المسـيحى أم الدين الاسـلامى؟ وكـان من رأى أنطون أن «السلطة المدنية فى الاسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً. وبناء على ذلك فـان التسامح يكون فى هذه الطريقـة أصـعب منه فى الطريقـة المسيحية. فـان الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين لاعتبارات خمسة:

الاعتبار الأول أن غاية الحكومة منافية لغاية الدين. فغاية الدين تعلم الناس عبادة الله، وحثهم على الفضائل. وغاية الحكومة حفظ حرية كل انسان ضمن دائرة الدستور.

والاعتبار الثانى المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بغض النظر عن معتقداتهم. وليس من سبيل إلى ذلك سوى أن تحكم بينهم سلطة لاتنتمى إلى دين معين.

والاعتبار الثالث أن الأديان شرعت من أجل تدبير الآخرة وليس من أجل تدبير الدنيا. ثم إن الأحوال التى كانت فى زمن نشأة الأديان لاتنطبق على أحوال هذا العصر.

والاعتبار الرابع ضعف الأمة اذا جمعت بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

أما الاعتبار الخامس والأخير فهو أن الوحدة الدينية مستحيلة، بل إن الدعوة إليها تثير الفتنة. وقد حدثت هذه الفتنة فى كل من المسيحية والاسلام.

وتأسيسا على ذلك ارتأى فرح أنطون أن العلم والفلسفة قد تمكنا من التغلب على الاضطهاد المسيحى، وأثمرتا التمدن الحديث، ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الاسلامى. وفى ذلك دليل واقعى على أن النصرانية كانت أكثر تسامحا مع الفلسفة.

وكان رد محمد عبده على نقيض آراء أنطون. فقد دلل على أن القتال بين المسلمين لم يكن من أجل العقيدة ولكن من أجل الدفاع عن آراء سياسية فى طريقة حكم الأمة. كما دلل على تسامح المسلمين مع أهل العلم؛ وعلى الأخص العلماء النصارى مثل يوحنا البطريق وحنين بن اسحاق وقسطا بن لوقا وأبو الفرج بن الطيب.

ثم عرج بعد ذلك على طبيعة الدين المسيحى وأصوله ليدلل على منافاة هذا الدين للمدنية والعقل، وعلى تحكم

السلطة الدينية فى المؤمن، والايمان بغير المعقول، والقتال من أجل الايمان، ومقاومة العلم بمحاكم التفتيش، وحث المسيحيين على ترك الدنيا، وهذا الترك، فى رأى محمد عبده، معطل لقوى الانسان ومخالف لارادة الله.

ثم انتقل إلى مسألة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية فدلل على أن الملك الذى يحكم الأمة لا يمكنه التجرد من دينه. ودلل كذلك على أن الأجسام التى يدبرها الحاكم هى نفس الأجسام التى تسكنها الأرواح التى يدبرها رؤساء الدين فكيف يمكن الفصل بين السلطتين؟

أما أنطون فقد اتخذ مساراً آخر فى الرد على هذا السؤال الذى أثاره محمد عبده. فقد تجنب المقارنة بين الاسلام والمسيحية، واتجه إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين. وحجته فى ذلك أن العلم يوضع فى دائرة «العقل» لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة. أما الدين فيوضع فى دائرة «القلب» لأن قواعده مبينة على التسليم بما ورد فى الكتب من غير فحص فى أصولها. ومعنى ذلك أن لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر.

هذا هو جواب أنطون. وفى رأيى أن هذا الجواب مخالف لما يذهب إليه ابن رشد، إذ أن ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل مالدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الدينى الذى يتفق ومقتضيات العقل. وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذى أصبح مقبولا فى أوروبا، بل أصبح أساساً لما يسمى ب «الهرمنيوطيقا» أى علم التأويل. وهذا المفهوم نفسه هو الذى أفضى بابن رشد إلى نكبته المشهورة. ومن هنا يمكن القول بأن أنطون قد أجهض نفسه حين عمل على هذه التفرقة بين العلم والدين. وأعتقد أن السبب فى هذا الاجهاض الذاتى أن فرح أنطون لم يفطن إلى أن اشكالية السلطة الدينية أنها وإن كانت ذات سمة بشرية إلا أنها تتوهم أنها مالكة للحقيقة المطلقة.

وهذا النوع من الملكية هو السبب فيما عاناه كوبرنيكس عندما أعلن أن مايبدو لنا من حركة الشمس ليس مصدره أن الشمس تتحرك وإنما مصدره حركة الأرض التى تدور حول الشمس كأى كوكب سيار آخر. وقد جاء هذا الاعلان مخالفاً للحقيقة المطلقة عند السلطة الكنسية التى كانت قد وحدت بين

نظريات أرسطو ومعتقدات الكنيسه ومن ثم رفضت أية حقيقة أخرى. ولذلك فعندما أيد جليليو نظرية كوبرنيكس حوكم محاكمة دينية.

وقد اسهم رشيد رضا بقسط وافر فى المعركة بين انطون ومحمد عبده فانهال سبا وشتما على صاحب «الجامعة» واتهمه بالالحاد لأن الملحد، فى رأى رشيد رضا، هو الذى يرى انه من الواجب أن تكون الحكومة غير دينية. وتأسيسا على ذلك هاجم رشيد رضا الشيخ على عبد الرازق عندما دعا إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ومن ثم إلى انكار الخلافة وذلك فى كتابه «الاسلام واصول الحكم».

فرشيد رضا، فى كتابه «الخلافة» يرى أن الخلافة والامامة العظمى وامارة المؤمنين ثلاث كلمات مترادفة وتعنى رئاسة الحكومة الاسلامية (الخلافة الاسلامية) الجامعة لمصالح الدين والدنيا.

ومن واجبات الامام حفظ الدين على اصوله المستقرة، وما اجمع عليه سلف الأمة، وجهاد مَنْ يعاند الاسلام حتى يُسلم أو يدخل فى الذمة. ورشيد رضا يعنى بالجهاد «القتال العينى».

وإذا كـانت العلمـانيـة تعنى التـفكيـر فى النسـبى بمـا هو نسـبى وليس بما هو مطلق ففـرح انطون علمـانى. وإذا كـانت الاصولية الدينية تعنى التزام حرفية النص الدينى، أى رفض التـأويل فرشيـد رضـا اصـولى بل والمنظر للأصـولية. وعندمـا مات تولى مسئولية مجلة «المنار» الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين.

والمفارقة هنا أن فرح انطون يقول فى «التمهيد» لكتابه أن صاحب «المنار» هو ابن بلده ورفيقه فى سفره لأنهما قدما من طرابلس الشـام إلى مـصـر فى باخـرة واحـدة. وفى عـبـارة أخرى يمكن القول بأن هذه البـاخرة جمعت بين شـخصـيتين تاريخيتين احداهما علمانية والأخرى اصولية.

فهل من علاقة بين ما حدث بينهما وما هو حادث الآن؟

الهيئة المصرية العامة للكتاب

وفرح انطون

أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة من كتب التنوير لمواجهة التطرف والارهاب.

من بين هذه الكتب، كتاب فرح أنطون وعنوانه «فلسفة ابن رشد». أصدرته الهيئة بعد أن حذفت منه مقدمة فرح انطون التى يدعو فيها الى فصل الدين عن الدولة مستندا فى ذلك الى فلسفة ابن رشد. كما حذفت الحوار الذى دار بينه وبين الشيخ محمد عبده حول ما جاء بالكتاب من آراء. وبذلك أجهضت الهيئة تنوير فرح أنطون.

رفاعه والتنوير

عنوان هذه البحث ينطوى على سؤال:

ما العلاقة بين رفاعه والتنوير؟

نجيب عن هذا السؤال بسؤال:

ما التنوير؟ وما هوية رفاعة كمفكر؟

التنوير ظاهرة حضارية نشأت فى النصف الثانى من القرن السابع عشر على نحو مايرى بول هازار فى كتابه «أزمة الضمير العربى»، أو فى نهاية القرن السادس عشر

---

* ألقى هذا البحث فى ندوة الشيخ رفاعه رافع الطهطاوى، كلية الألسن، ديسمبر١٩٧٦ . ومنشور فى أعمال هذه الندوة. مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٨٤ ،ص١١١-١١٥ .

فى انجلترا على نحو ما يرى كريستوفر هل فى كتابه «الأصول العقلانية للثورة الانجليزية». وهذا التباين فى تأريخ التنوير يلازمه تباين فى معناه. فهو قد يعنى وحدة المعرفة، أى مزج اللاهوت بالفلسفة، والإيمان بالفكر الوثنى اليونانى والرومانى. وقد يعنى التبشير بالنزعة الإنسانية، أى البحث فى قيمة الإنسان وشروط سعادته، وقدرته على مواجهة القدر.

وقد يبدو لأول وهلة أن هذه المعانى متباينة، ولكن مع النظرة الفاحصة ندرك أنها تدور على علمانية الثقافة وبزوغ الإنسان العلمانى. وقد كانت الثورة الفرنسية معبرة عن هذه العلمانية، وروادها فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك.

وقد درس الطهطاوى أعمال هؤلاء الفلاسفة حين ذهب إلى باريس إماماً لأول بعثة مصرية أوفدها محمد على لتلقى العلوم الحديثة من علوم طبيعية وتكنولوجية وعسكرية. يقول الطهطاوى فى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» قرأت جزئين من كتاب يسمى روح الشرايع مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال منتسكو وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين ويلقب عندهم بابن خلدون الافرنجى كما أن ابن خلدون يقال

له عندهم أيضاً منتسكو الشرق أى منتسكو الإسلام. وقرأت أيضاً فى هذا المعنى كتاباً يسمى عقد التأنس والاجتماع الانسانى مؤلفه يقال له روسو وهو عظيم فى معناه. وقرأت فى الفلسفة تاريخ الفلاسفة المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم. وقرأت عدة محال نفسية فى معجم الفلسفة للخواجه ولتير وعدة محال فى كتب فلسفة قندلياق[1]».

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

ماهى الأفكار المحورية لهؤلاء الفلاسفة؟ ومامدى تأثر رفاعه»

أهم الأفكار فكرتان: العقد الاجتماعى والدين الطبيعى. العقد الاجتماعى يعنى أن المجتمع من صنع الانسان، والقوانين من وضعه. ويلزم من ذلك إنكار الحق الإلهى للحاكم، وبالتالى إنكار الدولة الثيوقراطية أى الدينية. والدين الطبيعى بديل عن الدين الموحى، ينكر الأسرار والشعائر،

وينكر أن تكون للكتاب المقدس قيمة خارقة.

والسؤال الآن:

ماهو مفهوم رفاعه لهاتين الفكرتين؟

مفهومه عن العقد الاجتماعى نلمحه فى تعليقاته على مواد دستور ١٨١٨ «الشرطة» أو «الميثاق»، وعلى المواد المعدلة التى أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاصلاحه. يقول رفاعه «إن من التعديلات التى جرت على دستور ١٨١٨ أن الفرنساوية متساوون فى الأحكام على اختلافهم فى العظم والمنصب والشرف والغنى. فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا فى الاجتماع الإنسانى والتحضر فقط لا فى الشريعة... وأن كل إنسان يتبع دينه الذى يختاره يكون تحت حماية الدولة» (٩٤). وفى «مناهج الألباب» يقول رفاعه «وفى هذه الأيام جميع الأحكام الملكية (يقصد المدنية) مؤسسة على العدل والأمانة وخلوص النية المتقوم منها الحق وهو أبيض أبلج لاينبنى إلا على الإخلاص فى القول والعمل وحسن العلاقات بين الراعى والرعية، ممايغرس المحبة والمودة فى قلب الملك ورعاياه» (ص٣٥٠). فهذه النصوص تشعر القارئ أن رفاعه لم يفهم العقد الاجتماعى إلا على أنه يقوم على الأخذ بالمدنية فيما

لايتعارض مع الشريعة، وعلى حرية العقيدة، وعلى القيم الخلقية، فى حين أن العقد الاجتماعى لايعنى فى أساسه سوى الأخذ بالأسباب العقلية فى كل ما له علاقة بالمدنية.

أما عن الدين الطبيعى فرفاعه فى الفصل الثانى عشر من كتاب «تخليص الابريز» يتحدث عن دين أهل باريز فيشعر القارئ من حديثه أنه لم يكن على دراية بالدين الطبيعى. فالدين، فى نظر رفاعه، ليس له سوى مفهوم واحد هو ممارسة الشعائر والطقوس. يقول «إن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم فهم داخلون فى اسم الكتابيين فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك. ففى أيام الصيام فى باريس لا ينقطع أكل اللحوم فى سائر البيوت إلا ماندر كبعض القسس وبيت ملك الفرنسيس القديم وأما باقى أهل المدينة فإنهم يستهزأون بذلك ولا يفعلونه... ويقال إن غالب ممالك الافرنج مثل باريس فى مادة الأديان» (ص١٤٩)، أى أن الافرنج، فى رأى رفاعه، لادينيون. وبسبب هذا الفهم لديه فإنه يحذر القارئ من الثقة المطلقة فى العقلانية. يقول «إن لهم (أى الفرنساوية) حشاوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة

يعسر على الانسان ردها وسيأتى لنا كثير من بدعهم وننبه عليها فى محالها إن شاء الله تعالى وانقل هنا إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع... فحينئذ يجب على مَنْ أراد الخوض فى اللغة الفرنساوية المشتملة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لايغتر بذلك ولا يفتر عن اعتقاده وإلا ضاع يقينه».

وفى تقديرى أن هذا الفهم هو السبب الذى دفع رفاعه إلى عدم ذكر علوم اللاهوت عند إحصائه لعلوم الغرب. فمن المعروف أن علوم اللاهوت فى الغرب قد تطورت بفضل حركة الاصلاح الدينى فتفرعت عن الكاثوليكية البروتستانتية التى تقوم على الفحص الحر، أى الحق فى تأويل الكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية بغير ماحاجة إلى السلطة الدينية، وأصبح معنى العلماء فى الغرب مغاير لمعناه فى الشرق. يقول رفاعه «مايطلق عليه اسم العلماء فهو مَنْ له معرفة فى العلوم العقلية. ومعرفة العلماء فى فروع الشريعة النصرانية هينة جداً فإذا قيل فى فرنسا هذا الإنسان عالم لايفهم منه أنه يعرف دينه بل إنه يعرف علماً من العلوم الأخرى. وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى فى العلوم عمن عداهم

وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها. وأن الجامع الأزهر المعمور بمصر القاهرة وجامع بنى أمية بالشام وجامع الزيتونية بتونس وجامع القرويين بفاس ومدارس بخارى ونحو ذلك كلها زاهرة بالعلوم النقلية وبعض العلوم كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية. والعلوم فى مدينة باريس تتقدم كل يوم فهي دائماً فى الزيادة فإنها لا تمضى سنة إلا ويكشفون شيئاً جديداً»(ص١٥٥).

ماذا تعنى هذه المقارنة عند رفاعه؟

إنها، فى رأيى، مقارنة تقف عند حد المفارقة. فثمة مفارقة لدى رفاعه لم يستطع ازالتها بالتعريف والتحليل، وهى العلاقة العضوية بين تحرر العقل، فى فرنسا، من كل سلطان إلا سلطان العقل ذاته وبين التقدم العلمى، بل إننا نلمس مفارقات مماثلة فى فصول أخرى من كتاب «تخليص الإبريز...» ففى الفصل الثالث من المقالة الأولى مانصه «ممايستحسن فى طباع الإفرنج دون من عداهم من النصارى حب النظافة الظاهرية فإن جميع ما ابتلى الله سبحانه وتعالى به قبطة مصر من الوخم والوسخ أعطاه للافرنج من النظافة... مع أن النظافة من الايمان وليس عندهم منه مثقال ذرة» (ص٣١).

ومعنى هذا النص أن رفاعه يحس بمفارقة تقوم فى أن ثمة علاقة بين النظافة واللاإيمان.

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار:

ماذا تعنى هذه المفارقات؟

إنها تعنى صدمة حضارية أصيب بها رفاعه. وفى تقديرى أن هذه الصدمة الحضارية مردودة فى جملتها إلى عزلة مصر عن الحضارة حين كانت محكومة من الدولة العثمانية، ويكفى رفاعه، وهو ابن مجتمع متخلف، أنه قد كشف لنا عن مفارقات العقل المتخلف. ويبقى على مَنْ يأتى بعده مسئولية معرفة الأسباب التى أدت إلى نشأة هذا العقل المتخلف. من أجل الانخراط فى مسار الحضارة الإنسانية.

والسؤال إذن:

ماذا حدث بعد رفاعه؟

أعتقد أن سؤالا من هذا القبيل يصلح أن يكون موضوعاً لندوة علمية تعقدها كلية الألسن، أصلح المؤسسات العلمية لعقد مثل هذه الندوة، لأن منشئ هذه الكلية هو رفاعه بك بدوى رافع الطهطاوى.

جوته عند العقاد
فى
ضوء التنوير

عنوان هذا البحث يلزم منه أن تكون نقطة البداية تعريفا بالتنوير. وفى ضوئه نحدد علاقة العقاد بجوته فى إطار كتاب العقاد عن جوته وعنوانه فى الطبعة الأولى عام ١٩٣٢ «تذكار جيتى» وقد أصدره بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة جوته. أما عنوان الكتاب فى الطبعة الثانية عام ١٩٦٠ فهو «عبقرية جيتى». وهذا العنوان من اقتراح محمد خليفة التونسى وبموافقة العقاد.

هذا البحث منشور فى «جوته فى مصر الحديثة» معهد جوته بالقاهرة، ١٩٩١، ص١٠-١٦

أعود بعد ذلك إلى نقطة البداية وهى التعريف بالتنوير.
والتنوير، على نحو ماهو مألوف وشائع، يطلق على القرن الثامن عشر، ويقال عنه إنه «عصر الفلسفة». والفلسفة هنا ليست « الفلسفة بالمفهوم التقليدى، وإنما هى رؤية وضعية لنسق العالم ولأنحاء الوجود الإنسانى فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلّية دون مجاوزة لهذا العالم. ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة فى هذه الدنيا وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية، ويكتفى بدراسة معقولية العالم الفزيقى وبالطبيعة دون دراسة ماهو فائق للطبيعة. ومن هنا أصبح لفظ «الطبيعة» أكثر الألفاظ شيوعا فى عصر التنوير.

وقد ارتبط البحث فى الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل: ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة مجال الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال البحث العقلى من حيث أن الطبيعة تنطوى على الواقع المتناهى برمته، أو بالأدق، على «نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير فى «الإنسيكلوبيديا». وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحّد فيحل العلم محل الميتافيزيقا، ويزود

الإنسان بمعرفة وجوده وبعلاقته مع الكون.

ثم جاءت خلاصة روح التنوير فى مقال لمَنْ يُعد قمة عصر التنوير وأقصد به «كانط» نُشر عام١٧٨٤ بعنوان «جواب عن سؤال: ماالتنوير؟» جاء فيه «إن الثورة قد تسقط طاغية ولكنها لاتستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء. إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية، وأفضل الحريات خلوا من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا»[1].

هذا هو مغزى التنوير فما علاقة جوته بالتنوير؟

يقص علينا جوته أنه بدأ دراسة الفلسفة بعد عودته من ايطاليا عام١٧٨٨، وكانت فلسفة كانط تُدرس فى جامعة يينا، وكان كانط قد أصدر كتابه الأكبر «نقد العقل الخالص النظرى» عام١٧٨١. فكرته المحورية تدور على أن ثمة وهما لدى الإنسان أن فى إمكانه اقتناص المطلق، وحقيقة الأمر أنه «يحاول» اقتناص المطلق ولكن دون جدوى. وتأسيسا على ذلك انتقد كانط الميتافيزيقا التقليدية التى تدلل على قدرة الإنسان على اقتناص المطلق، وهى لذلك ميتافيزيقا دوجماطيقية تتجاوز

الطبيعة إلى مافوق الطبيعة.

وقد عرفنا من خطاب جوته إلى فيلاند فى فبراير ١٧٨٩ أنه كان يدرس كتاب «نقد العقل الخالص النظرى». وفى عام ١٧٩٤ اندفع إلى قراءته من جديد بفضل إلحاح صديق عمره شيلر. ويقول جوته عن كانط «إن أى مفكر لن يستطيع أن يرفض أو يعارض أو يلوم الحركة الفلسفية العظمى التى بدأها كانط». وهو لهذا يُعده أعظم فلاسفة عصره.

ولمعرفة مدى تأثير كانط على جوته نستعين بأسئلة ثلاث كان وجهها جوته إلى أى نسق فلسفى فى عصره ليحدد موقفه من هذا النسق أو ذاك:

* إلى أى حد يمكن للفكر النزيه أن يتناول الطبيعة استنادا إلى نسق، وإلى حث الإنسان على الاتصال بالطبيعة والاتساق معها؟

* كيف ينتهى النسق إلى المفهوم الأخلاقى؟

*إلى أى مدى يستطيع النسق أن يقرر أنه عاجز عن كشف الأقنعة برمتها؟

عن السؤال الأول يرى جوته أن نسق كانط قد اكتفى

بالطبيعة دون ما هو فائق للطبيعة، ذلك أن فى مجال ما هو فائق للطبيعة تبدو القضايا ونقائضها لازمة على السواء فيقع الإنسان فى تناقض لاسبيل إلى رفعه. وهذه نتيجة متسقة مع فكر جوته إذ يقول «إن صفات الله والخلود وطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم هى مشكلات أبدية ليس فى إمكان الفيلسوف أن يعيننا على حلها».[٢] وفى فقرة أخرى يقول «إن التفكير فى الخلود نوع من مضيعة الوقت وهو خاص بالطبقة الأرستقراطية وخاصة بالنساء حيث لاعمل لهن. وأفضل من ذلك أن نفكر فى هذه الحياة الدنيا»[٣]. ومن عبارات جوته المفضلة قوله أن الطبيعة سر مفتوح، ومعناها أن الطبيعة ذاتها غامضة، ولكنها مع ذلك قابلة للفهم.

ولكن ماهى هذه الطبيعة؟ إنها الله عند جوته. وهكذا يحذف جوته كل ماهو فائق للطبيعة. يقول جوته فى رسالته إلى جاكوبى فى فبراير ١٧٨٦ «إن الله قد عاقبك بأن أعطاك الميتافيزيقا، وباركنى بأن أهدانى الفزياء».

بل إن جوته يذهب إلى مثل ماذهب إليه كانط فى نفى الغائية عند فهم الطبيعة، ذلك أن الحكم بالغائية ذاتى وليس له قيمة موضوعية، وهو صادر بموجب تركيب الفكر. ثم إن

الكائنات الحية لم توجد لتحقق غاية خارج ذاتها، أى أنها لم توجد بفعل عوامل خارجية، إذ أن شكلها قد تحدد بقوة أولية قصدية، أى بمبدأ جوانى. بل إن جوته يذهب إلى تعميم هذا المبدأ الجوانى ويسميه «مبدأ توازن النمو» بمعنى أن أى نمو فائض فى جزء يقابله بالضرورة نقص فى نمو جزء آخر. وتأسيسا على ذلك كان جوته ينظر إلى الجزئى فى علاقته بالكلى فيراها علاقة جدلية. فنحن نقتنص المبدأ الكلى من الظاهرة الجزئية، ونفهم الجزئى فى ضوء الكلى.

ولكن ماذا يحدث عندما ننتقل من الجزئى إلى الكلى؟

جواب جوته: رؤية الله فى الطبيعة والطبيعة فى الله. بيد أن هذه الرؤية لاتعنى نهاية المطاف؛ ذلك أن الطبيعة، عند جوته، بلانسق لأنها تنتقل من مركز مجهول إلى حدود لايمكن معرفتها.[4] وفى عبارة أخرى يقول جوته «من الممكن معرفة الكثير ومع ذلك يظل الكثير خافيا علينا» ومن هنا يمكن فهم عبارته: «إن الإيمان مطروح فى نهاية المعرفة وليس فى بدايتها».

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثانى فإن جوته يمتدح كانط فى رفضه المذهب النفعى فى الأخلاق وفى

تأكيده على استقلال الأخلاق.

وعن السؤال الثالث نرى أن ثمة فارقا بين جوته وكانط. فكانط يغلق المذهب وهو مقتنع أنه قد كشف عن أقنعة الأوهام برمتها. والذى دفع كانط إلى الغلق على نحو مايرى جوته نظرة كانط إلى العلاقة بين الطبيعة والإنسان على أنها علاقة غير مباشرة، وهمزة الوصل نظرية المعرفة. أما جوته فيرى أن العلاقة بين الطبيعة والإنسان علاقة مباشرة. ولهذا فهى علاقة مفتوحة، وبالتالى فإن النسق الذى يتناولها هو نسق مفتوح. هذا بالإضافة إلى رفض جوته للنسق المغلق، إذ ينظر إليه على أنه نوع من الدوجماطيقية.

ويبين مما تقدم أن ثمة علاقة حميمة بين جوته وكانط على الرغم من بعض التحفظات. ومحور هذه العلاقة التنوير.

يبقى بعد ذلك تحديد رؤية العقاد لجوته فى ضوء ما انتهينا إليه، وفى ضوء كتاب العقاد عن جوته. وهذا الكتاب يقع فى٢٠٢ صفحة من القطع الصغير، ويشتمل على أحد عشر فصلا. وفى هذا الكتاب يجيب العقاد عن أسئلة جوته الثلاثة ولكن لافى ضوء التنوير ولا فى ضوء فلسفة كانط ولكن فى ضوء العقاد نفسه ولغته العربية التى تتميز بجرس

موسيقى قد يطغى على إبراز الفكرة. يقول العقاد «لقد عاش جوته عصر الثورة الفرنسية ولقى نابليون أعظم رجال الدول فى ذلك الزمـان. ولكنك إذا سطرت تاريخه استطعت أن تحذف ذكر الثورة بأسرها دون أن تختل معك قواعد ذلك التاريخ، واستطعت أن تلغى لقاءه لنابليون، ولكنك لاتستطيع أن تلغى لقاءه لحسناء من أولئك الحسان اللواتى غذينه بغذاء الأرباب من نور العيون ووهج القلوب. فكل حسناء عرفها كان لها شأن فى آثاره أجل من شأن نابليون».(٥)

ويبين من هذه العبارة أن فهم العقاد للثورة محصور فى الفعل الثورى الآنى فى حين أن للثورة الفرنسية فلاسفة مهدوا لها هم فلاسفة التنوير. وأغلب الظن أن العقاد لم يفهم روح القرن الثامن عشر إلا على أنه القرن المتعطش إلى المعرفة والحرية.(٦) وهى ألفاظ بلا مدلول لأن التعطش إلى المعرفة والحرية لايميز هذا القرن وحده، وإنما الذى يميزه هو تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل. الأمر الذى أدى إلى إبداع الثورة العلمية والتكنولوجية.

وكنا نود أن يأتى نقد العقاد لفاوست من زاوية روح العصر ولكنه يرد إنتاج جوته الأدبى إلى عبقرية جوته. يقول:

ليس فى فاوست إلا شئ واحد يستحق العناية وهو الاطلاع على عبقرية نادرة نتفرج عليها وكفى.

وحتى عندما يعلق على «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى» فإنه لا يذكر سوى العناية بمعرفة الشرق للاقتداء بالشرقيين فى مذهب الغزل ومذهب التصوف.(٧) وهذا قول مرسل على السجية من غير تعمق.

وحين يعلق العقاد على مؤلفات جوته برمتها يقول: وأنت تخرج من هذه الكتب بأن جوته هنا وهناك شاعر الأجزاء، والحالات الفردية، يجيد فيها ولايجيد فى غيرها، فخذ ماشئت سردا للكلام المفرد، ورسما للشخوص المعزولة؛ لأن ملكة الأجزاء تغنى كل الغنى فى هذه المقاصد. بيد أنها لاتغنى فى حَبْك الفصول المركبة ولا فى ربط الوقائع المتشعبة».(٨) وهذا التعليق يأتى على الضد من مبدأ جوته الخاص بالعلاقة الجدلية بين الجزئى والكلى.

والعقاد، فى النهاية، لم يدرك روح عصر التنوير، إذ يقول عن القرن الثامن عشر الذى نشأ فيه جوته أنه «لم يكن عصر إحصاء بل كان عصر إحاطة وإجمال، وتمهيد من الإجمال إلى التفصيل».(٩)

الهوامش

(١) رفاعه الطهطاوى، تخليص الابريز فى تلخيص باريز، القاهرة ١٩٠٥ ص١٨٨

(2) Goethe; Conversations and Encounters, trans. D.Luke and R.Pick, Oswald Wolff, London, 1966,p196.

(3) Ibid. p129.

(4) Karl Victor, Goethe, the thinker, Harvard Univ. Press, Cambridge,1950,p14.

(٥) العقاد، عبقرية جيتى، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦، ص٥٥.

(٦) نفس المرجع،٩٦

(٧) نفس المرجع، ١٠٠

(٨) نفس المرجع، ١٢١.

(٩) نفس المرجع،١١٦.

لويس عوض والتنوير

فى الاسبوع الاخير من شهر نوفمبر الماضى أسهمت فى عقد ندوة فلسفية فى القاهرة بالتعاون مع معهد جوته، والمجلس البريطانى عن «التنوير والثقافة» وكان فى مقدمة الذين وجهت اليهم الدعوة هو الدكتور لويس عوض وقد قبل المشاركة ببحث، ولكنه للأسف لم يتمكن من ممارسة هذه المشاركة بسبب وعكة صحية المت به قبل انعقاد الندوة بيوم واحد.

وأيا كان الامر فهذه الدعوة تعنى فى تقديرى أن ثمة علاقة بين لويس عوض والتنوير. ولبيان طبيعة هذه العلاقة يلزم تحديد معنى التنوير، وتحديد الرؤية الأدبية للويس عوض.

تحديد معنى التنوير يلزمنا بالعودة إلى القرن الثامن عشر وهو القرن المشهور بأنه قرن التنوير، والتنوير من صنع

فلاسفة أوروبيين يأتى فى مقدمتهم الفيلسوف الالمانى العظيم عمانويل كانط ومقاله المشهور عن التنوير بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟ جاء فيه أن التنوير هو هجرة الانسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة الآخرين، وعجزه عن الجرأة فى إعمال عقله. ومعنى ذلك فى تقديرى ان التنوير يعنى ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، أى هو استقلال العقل.

والسؤال اذن:

استقلال العقل مم؟

والجواب عن هذا السوال يستلزم قراءة متأنية لكتاب «نقد العقل الخالص النظرى». ففى مفتتح الطبعة الأولى لهذا الكتاب يقول كانط إن للعقل خاصية متميزة وهى أنه محكوم بمواجهة مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته. بيد أن العقل «عاجز» عن الاجابة عنها. وهذه المسائل تدور على مفهوم «المطلق» سواء وصفته بأنه الله أو الدولة. ولهذا فإن تاريخ الفلسفة، عند كانط، هو تاريخ هذا العجز. وهنا يميز كانط بين حالتين:

حالة «البحث» عن اقتناص المطلق، وحالة «اقتناص» المطلق.

والأمر الواقع أن ثمة محاولات عديدة مارستها البشرية فى البحث عن المطلق ولكن تصور اقتناص المطلق. بطريقة مطلقة. يوقع الانسان فى «الدوجماطيقية أى فى توهم أنه مالك لحقيقة مطلقة. وهذا هو مغزى قول كانط «لقد أيقظنى هيوم من سباتى الدوجماطيقى». وكانت هذه اليقظة بسبب رأى هيوم فى مبدأ العلية القائل بأن هذا المبدأ ليس قضية تحليلية، أى ان المعلول ليس متضمنا فى العلة تضمنا ضروريا، وأن هذه الضرورة ليست إلا عادة قد تكونت بتكرار التجربة، والتجربة لاتتسم بالضرورة وانما بالاحتمال. واستنادا إلى استبعاد «الضرورة» عن مبدأ العلية تتهاوى الادلة التى تستند إلى مبدأ العلية لاثبات وجود الله، ومن ثم يتشكك الانسان فى امكان اقتناصه المطلق، ومعنى ذلك ان أية حقيقة هى حقيقة نسبية. ومع ذلك فإن الحقيقة النسبية ليست بمعزل عن الحقيقة المطلقة، كل ما هنالك أن إقتناص الحقيقة المطلقة ليس إلا مجرد «اشتهاء».

هذا عن تحديد معنى التنوير فماذا عن الرؤية الادبية للويس عوض؟

الجواب عن هذا السؤال وارد فى مؤلفاته ومقالاته على

الاطلاق، ولكنه وارد على التخصيص فى كتيب بعنوان «المسرح المصرى». وانتقائى لهذا الكتيب الهام مردود إلى قول لويس عوض أن مؤلفه هذا عبارة عن بحوث كان قد نشرها فى جريدة «الجمهورية» فى الاعداد التالية بحسب ترتيبها : ١٩٥٤/١/٣، ٤، ٧، ٨، ١١، ١٦، ١٩، ٥ فبراير، ٧ مارس[1]. واللافت للنظر هنا أن جريدة «الجمهورية» هى جريدة الثورة. وكان لويس عوض أحد كتابها، وأنه قد فصل من الجامعة فى سبتمبر ١٩٥٤ بقرار من مجلس قيادة الثورة، أى بعد الانتهاء من آخر مقال بنصف عام، الامر الذى من شأنه أن «يوحى» بأن هذه المقالات كانت من أسباب اتخاذ هذا القرار.

فهل ثمة مبرر لهذا الايحاء؟

الجواب عن هذا السؤال يستلزم تحليل مضمون هذه المقالات، وتحليل فكر الثورة فى عام ١٩٥٤.

إن الفكرة المحورية لهذه المقالات تدور على تحديد العلاقة بين الفن والدين. ولويس عوض يتخذ من المسرح أساسا لبيان هذه العلاقة. والمقالة الاولى شاهدة على ذلك فعنوانها «مأساة الانسان بين الفن والدين». وتكمن هذه المأساة فى قول لويس عوض بأن «المسرح المصرى نشأ فى أحضان الدين أولا

وترعرع فى أحضان الدين ثانيا وشاخ فى أحضان الدين ثم مات أخيرا فى أحضان الدين. ولعله فى بعض مراحله قد خرج من تصوير الحياة الدينية إلى تصوير الحياة الزمنية، ولكنه رغم ذلك لم يخرج عن دائرة الطقوس التى فرضها الدين عليه».(٢)

تفصيل ذلك:

وُلد الفن فى أحضان الدين لأن المأساة الكبرى التى هى مأساة الاله المعذب، اله الخصب أوزوريس. وموجزها أن الاله أوزوريس قد قتله أخوه الاله ست. ومع ذلك فقد حملت ايزيس زوجة أوزوريس بالروح القدس دون أن يمسها زوجها، وقد حدث الحمل إثر طوفان ايزيس بجثة زوجها أوزوريس، وكان الاله حوريس هو اسم المولود، وقد لقب بالمخلص لأنه استطاع أن يقهر ست ويخلص الدنيا من شروره. وقد صور المصريون هذا الصراع بين الالهة على أنه صراع بين أوزوريس كرمز على قوة الخير وست كرمز على قوة الشر، وقد انتهى هذا الصراع بقهر الخير للشر.

هذه هى مأساة أوزوريس، وهى أول مسرحية عرفها التاريخ خرجت من قلب مصر وكان مسرحها «المعبد». وكان

من الممكن أن تخرج من هذه المأساة أخلد المآسى لولا أن الكهنة حبسوها فى «أسرار العباد» ولم يخرجوا بها إلى النطاق الدنيوى.

وبعد ذلك يقارن لويس عوض بين المسرح المصرى والمسرح اليونانى فيقول بأن اليونان قد أخذوا من مصر مسرحها وتعلموا منه ما لم يتعلمه المصريون. خرجوا بهذه الأسرار من المعابد إلى الهواء الطلق وحرروا الفن من الدين فاستخرجوا من فكرة الاله المعذب فكرة البطل المعذب، ثم أقاموا عليها مسرحا فيه من الدنيا أكثر مما فيه من الدين.(٣)

وبعد ذلك يكشف لويس عوض فارقاً آخر بين المسرح المصرى والمسرح اليونانى، وهو أن المسرح المصرى لايخرج منه مسرح وانما تخرج منه ملحمة كبرى تتصارع فيها قوتان واضحتان هما قوة الخير متمثلة فى الاله أوزوريس وقوة الشر متمثلة فى ست. أما المسرح الحقيقى فهو المسرح الذى يقوم على الصراع، وهو صراع مركب وليس صراعا بسيطا، هو صراع بين الخير والشر ولكنه موجود داخل شخص واحد وليس بين شخصين وعندئذ يكون البطل وحده هو محور هذا الصراع فيتضارب فيه الخير والشر.مثال ذلك مأساة

بروميثيوس الذى انضم إلى البشر حين نشب خلاف بينهم وبين كبير الالهة جوبتر فى شأن القرابين وغش جوبتر فى شئ من نصيبه فقام جوبتر بحرمان البشر من النار فرفع عنهم النار. ولكن بروميثيوس صعد إلى الشمس مرة أخرى وعاد بالشعلة إلى مخلوقاته. فلما انتهى إلى علم جوبتر أن بروميثوس سرق النار الالهية وردها إلى البشر غير مبال بأوامره قيده إلى صخرة شاهقة وجرد عليه نسرا ضارياً ينهش كبده كل نهار. وقد تحمل بروميثيوس هذا العذاب ثلاثين ألف سنة حتى فتك هرقل بالنسر وفك عن بروميثيوس أصفاده.

من البين هنا أن مصرع البطل، فى الدراما، ضرورى وفاء لخطيئة ارتكبها، ولاسبيل إلى التكفير عنها إلا بدمه. والمتفرج يهتز لمصرع البطل لأن مأساة البطل هى مأساة كل انسان(٤).

ويخلص لويس عوض من هذه المقارنة بين المسرح المصرى والمسرح اليونانى إلى أن المسرح المصرى هو مسرح ملحمى حيث القسمة الثنائية حاسمة بين الخير والشر

أو بين الله والشيطان، وحيث الاحكام مطلقة إذ أننا لا نرى في الناس إلا بياضا ملائكيا أو سوادا شيطانيا. أما أدب المسرح فالبطل فيه قلق وثائر ومضطرب لايعرف الأمان لا في داخل نفسه ولا في خارجها. ومن هذه الزاوية فان المسرح الملحمي ينشأ في المجتمع الريفي حيث المطلقات سائدة، وأدب المسرح ينشأ في المدينة أو المدنية لانها خالية من المطلقات. وحيث أن مصر مازالت مجتمعا ريفيا، فليس ثمة مسرح، ولا أمل في تأسيسه إلا اذا ناضلنا من أجل تحويل المجتمع المصري إلى مجتمع مدني أو بالأدق تحويله من مجتمع ديني إلى مجتمع علماني حيث العلمانية تدور على النسبي وليس على المطلق.

يبين مما تقدم أن ثمة علاقة حميمة بين الرؤية الادبية للويس عوض والتنوير. واذا كان ذلك كذلك فهل قصد مجلس قيادة الثورة من قراره بفصل لويس عوض من الجامعة إدانة التنوير أو بالادق ادانة «العلمانية» أساس التنوير؟

الهوامش

(١) لويس عوض، المسرح المصرى القاهرة، دار ايزيس ص٧١.
(٢) المرجع السابق، ص٣.
(٣) المرجع السابق، ص٢٤.
(٤) المرجع السابق، ص٥٠.

اشكالية التنوير والثقافة

الاشكالية هى خاصية لحكم يمكن أن يكون صادقا ولكن صاحبه غير واثق من هذا الصدق. وصياغة مثل هذا النوع من الأحكام إما أن تكون على هيئة قضية شرطية متصلة أو قضية شرطية منفصلة. مثال للشرطية المتصلة: اذا كان ثمة عناية الهية فثمة عقاب للشرير. ومثال للشرطية المنفصلة: إما أن يكون العالم وليد الصدفة وإما أن يكون بسبب علة خارجية وإما أن يكون بفعل علة محايثة. وفى هذا المثال ليس ثمة اثبات لأى من هذه القضايا الثلاث، وانما احتمال لاثباتها. ولهذا فالرأى الشائع عن الاشكالية هو أنها اثبات قضية من غير حجج كافية، ومن ثم ينطوى الاثبات على تشكك. ومعنى

هذا البحث منشور فى ندوة «التنوير والثقافة»، تحرير مراد وهبه ومنى أبو سنه، معهد جوته بالقاهرة، ١٩٩٠، ص١-٨.

ذلك أن الاشكالية تنطوى على تناقض.

وتأسيسا على هذا المعنى للاشكالية نواجه اشكالية قضية هذه الندوة «التنوير والثقافة» ونصيغها على النحو التالى:

اذا كان التنوير ظاهرة حضارية ضرورية فليس ثمة ثقافة خالية من التنوير. وهذه القضية الشرطية المتصلة يمكن القول بأنها صادقة ومع ذلك فثمة تشكك فى صدقها استنادا إلى أن ثمة ثقافات خالية من التنوير بل قد تكون مضادة له.

نزيد الأمر ايضاحا فنحدد معنى كل من التنوير والثقافة للكشف عن مدى مشروعية هذه الاشكالية.

التنوير حركة فلسفية نشأت فى النصف الثانى من القرن السابع عشر على نحو ما يرى بول هازار فى كتابه «**أزمة الضمير الأوروبى**» وفى نهاية القرن السادس عشر فى انجلترا على نحو مايرى كريستوفر هلى فى كتابه «الأصول العقلانية للثورة الانجليزية». ومن هنا تبدو العلاقة الحميمة بين عصر النهضة وعصر التنوير. أما بيتر جراى فيرد التنوير إلى اليونانيين فى كتابه المعنون «التنوير». بيد أن الرأى الشائع أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير. وقد صاغ كانط مفهوم التنوير فى مقال نشره عام ١٧٨٤ بعنوان «جواب

عن سؤال: ما التنوير؟» ونحن نجترئ من هذا المقال عبارة معبرة عن معنى التنوير حيث يقول كانط «كن جريئا فى اعمال عقلك». وهذه العبارة تعنى، على وجه التحديد، ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، وأن هذا السلطان كفيل بتحرير الانسان من الدوجماطيقية أساس كل الشرور. والتنوير، من هذه الوجهة، يستلزم العلمانية. ذلك أن العلمانية هى تحديد للوجود الطبيعى والانسانى ببعدين هما: الزمان والتاريخ. ومعنى هذا التحديد أن الوجود متزمن وتاريخى. العلمانية اذن هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى، وليس بما هو مطلق. والتفكير فى النسبى بما هو نسبى يمتنع معه الوقوع فى براثن الدوجماطيقية، أى فى توهم ملكية حقيقة مطلقة تتجسد فى الواقع. ويمتنع مع هذا التجسيد أن يكون للعقل سلطان على ذاته. العلمانية اذن ملازمة للتنوير.

هذا عن التنوير فماذا عن الثقافة؟

إن نشأة مفهوم الثقافة مردودة إلى الانقلاب على رؤية التنوير للطبيعة البشرية من حيث أنها ذات نمط موحد بدعوى أن الانسان يتحدد بموقعه الجغرافى وبهويته الثقافية.

فتيلر فى الجزء الأول من كتابه «أصول الثقافة» والمعنون «الثقافة البدائية» يميز بين البدائى والمتمدين على أساس أن البدائى يوقر العقل والبداهة ولكنه عاجز عن ممارسة قوانين المنطق والعلم التجريبى. وهو لهذا يقع فريسة التفكير السحرى. أما ليفى بريل فيغالى فى هذه التفرقة فى كتابه «العقلية البدائية» حيث يرى أن قوانين التفكير التى تحكم البدائيين لاتخضع للمنهج الاستقرائى أو المنهج الاستنباطى أو مبدأ عدم التناقض، ومن ثم فتفكير البدائيين مناف للمنطق والعقلانية.

ومن شأن هذه القسمة الثنائية بين ثقافات لا منطقية وثقافات منطقية أن تفضى إلى تضاؤل مفهوم وحدة الحضارة الانسانية الأمر الذى يفضى بدوره إلى انغلاق كل ثقافة على ذاتها ومن ثم إلى معاداتها للثقافات الاخرى.

واذا اتسمت ثقافة ما بالسمة الدينية كسمة جوهرية كانت لدينا قسمة ثنائية أخرى بين المؤمنين والملحدين.

وقد عبر فرانز بواس فى مقدمته لكتاب روث بيندكت «أنماط الثقافة» عن نتيجة هذه القسمة الثنائية حيث يقول «فى

الوقت الذى كنا فيه على أمل فى تكوين صورة موحدة لتاريخ الثقافة والحضارة استنادا إلى المنهج التطورى اذا بالمغالين فى المحافظة من بين الذين ينشغلون بتحليل الثقافات المحلية المستقلة ينظرون إلى كل ثقافة على أنها وحدة متفردة، وعلى أنها مسألة فردية تاريخية»(١).

وإذا تفردت الثقافات كيف يمكن لها أن تتأثر بالتنوير الذى يتخذ من العقل رابطا للبشر أجمعين بغض النظر عن ثقافتهم؟ بل يمكن صياغة هذا السؤال على نحو آخر: هل فى امكان كل انسان الاعتقاد بألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه؟ وهذه الصياغة تسمح لنا باعادة النظر فى مفهوم الثقافة فى اطار التنوير.

عن مفهوم الثقافة نتجه إلى تعريف تيلر. إنه يعرّف الثقافة بأنها «الكل المركب الذى يتضمن المعرفة والايمان والفن والقانون والأخلاق والعرف وجميع القدرات الأخرى للانسان من حيث هو عضو فى مجتمع»(٢).

والسؤال اذن: ماهو هذا الكل المركب؟ هل هو استاتيكى أم ديناميكى؟ اذا كان استاتيكيا فليس فى الامكان، عندئذ، تفسير تطور الثقافات وتباينها. اذن هذا الكل المركب

ديناميكى. واذا كان ذلك كذلك فنحن فى حاجة إلى البحث عن سبب هذه الديناميكية. وفى تقديرى أن هذا السبب هو الايديولوجيا. والايديولوجيا رؤية مستقبلية من ابداع الانسان. وعندما تتموضع الايديولوجيا تتحول إلى ثقافة. ولهذا فثمة علاقة عضوية بين الابداع والايديولوجيا والثقافة. الابداع مرتبط بالمستقبل وليس بالماضى أو بالحاضر. وهو لهذا وسيلة لتأسيس وضع قادم Pro quo يتجاوز وضع قائم Status quo ولهذا فالابداع يستلزم تصور غاية. ولكن هذه الغاية ليست علة، لأنها اذا كانت علة فمعلولها لن يكون جديدا من حيث أن المعلول متضمن فى العلة. الابداع اذن مجاوزة، والمجاوزة معطاة على هيئة رؤية مطروحة فى المستقبل. وهذه العلاقة العضوية بين الابداع والمستقبل لم تكن متصورة عند فلاسفة التنوير. صحيح أنهم ناضلوا من أجل مستقبل أفضل، ولكنهم نظروا إلى هذا المستقبل على أنه لازمانى وأبدى، ومن ثم تتحول الايديولوجيا عند تجسيدها إلى ثقافة أبدية فيمتنع تطويرها، ومن ثم يتم احالتها إلى معتقد أى إلى مطلق.

ومن أجل منع الثقافة من أن تتمطلق علينا تجاوزها إلى

رؤية مستقبلية جديدة، أى إلى ايديولوجيا . ومن غير هذه المجاوزة المتواصلة نقع فى براثن الدوجماطيقية.

والدوجماطيقية، فى المجال الدينى، هى الأصولية وارهاصاتها واردة إثر اشتعال الثورة الفرنسية، فى كتاب ادموند بيرك «تأملات فى الثورة فى فرنسا» وذلك لمقاومة التنوير. فقد ارتأى بيرك أن خطورة الثورة تكمن فى نوعية التفكير الجديد، وفى المفكرين الذين روجوا لهذا اللون من التفكير. ثم تبلورت الأصولية فى بداية القرن العشرين حيث صدرت سلسلة كتيبات بين عامى ١٩٠٩-١٩١٥ بعنوان «الأصول» وتدور كلها على رفض اعمال العقل فى النص الدينى، واعمال العقل فى النص الدينى يُعرف بالتأويل. رفض التأويل اذن هو السمة المميزة للاصولية الدينية أيا كانت. ومن هنا يمكن القول بأن ثمة علاقة عضوية بين مفهومى التنوير والتأويل. ويمكن الكشف عن جذور هذه العلاقة العضوية بين هذين المفهومين اذا تعقبنا مسار التطور الفكرى فى أوروبا ابتداء من عهد فردريك الثانى فى القرن الثانى عشر عندما كان فى صراع مع السلطة الدينية المتحالفة مع الطبقة الاقطاعية فأشير عليه بتكوين مجموعة من الباحثين لترجمة

مؤلفات ابن رشد لتكون سندا له فى توجيه هذا الصراع لصالح التقدم. والمطلع على آراء الفيلسوف الاسلامى يرى أنها تدور على فكرة محورية هى التأويل على نحو ما هو وارد فى كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» حيث يقول «فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو فرق به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى. وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا. فان كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله. ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[٣].

وأنا أعتقد أن هذا المفهوم للتأويل هو السبب الحقيقى فى نقمة الخليفة المنصور والجمهور على ابن رشد. فقد أمر الخليفة ابن رشد بالاقامة الجبرية بقرية اليسانه مع عدد من المشتغلين بالحكمة والعلوم، كما أمر باحراق كتبه.

أما فى أوروبا فبعد ترجمة مؤلفات ابن رشد دار صراع

حول أفكاره وانقسم الفلاسفة المدرسيون إلى فريقين: فريق يأخذ بأقواله، وفريق ينعى عليه اصطدامه الصريح ببعض جوانب الحقيقة المنزلة. وقد تزعم الفريق الأول سيجر دى برابانت حامل لواء الرشدية اللاتينية فى باريس فى القرن الثالث عشر، وتزعم الفريق الثانى توما الاكوينى. وبلغ من حدة الصراع بين هذين الفريقين أن اضطرت السلطات الكنسية إلى التدخل فأدانت فى عامى ١٢٧١، ١٢٧٧ عددا من القضايا الفلسفية الكبرى التى تلزم عن «تأويل» ابن رشد(٤). ومع ذلك استمر أثر ابن رشد طيلة عدة قرون حتى القرن الثامن عشر، قرن التنوير. وهكذا يمكن القول بأن من بين جذور التنوير الأوروبى فلسفة ابن رشد وعلى الأخص مفهومه عن «التأويل». أما عند العرب فلا أثر لابن رشد، فقد انتهى منذ حُرقت مؤلفاته. وحتى عندما أراد فرح أنطون احياء ابن رشد فى كتابه «ابن رشد وفلسفته» الذى استخلص منه فرح انطون مفهوم العلمانية هاجمه الشيخ محمد عبده على الرغم من العلاقة الحميمة بينهما بحجة أن فصل الدين عن الدولة ليس فقط أمرا غير مرغوب بل هو أمر محال بدعوى أن الحاكم ينبغى أن يكون له دين

معين فكيف يحرر نفسه من تأثيره وهو يحكم؟ وإثر حوار حاد بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون دار على صفحات مجلة «الجامعة» التى كان يصدرها أنطون أغلقت المجلة عام ١٩٠٧ أى بعد خمس سنوات من انشائها.

أما رفاعه الطهطاوى فانه يضع تحفظات وتنبيهات وتحذيرات فى كتابه «تخليص الابريز فى تلخيص باريز» فى القارئ تنور على السيئات التى يتسم بها العقل الأوروبى، وعلى الأخص عقل التنوير بالرغم من أنه قد ترجم، مدة اقامته فى فرنسا، اثنى عشر كتابا، وقرأ «روح القوانين» لمونتسكيو، و«العقد الاجتماعى» لروسو، ومعجم الفلسفة لفولتير. ومع ذلك فان رفاعه يحذر القارئ من قراءة هذه الكتب. يقول «ان لهم (أى الفرنساوية) حشاوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب المقدسة ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الانسان ردها. وسيأتى لنا كثير من بدعهم وننبه عليها فى مجالها ان شاء الله ولنقل هنا إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع... فحينئذ يجب على مَنْ أراد الخوض فى اللغة الفرنساوية المشتملة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لايغتر بذلك ولايفتر عن

اعتقاده وإلا ضاع دينه»[٥]. وفى تقديرى أن هذا الفهم هو السبب الذى دفع رفاعه إلى عدم ذكر علم اللاهوت عند احصائه لعلوم الغرب. فمن المعروف أن علم اللاهوت فى الغرب قد تطور بفضل حركة الاصلاح فتفرعت عن الكاثوليكية البروتستانتية التى تقوم على الفحص الحر، أى على تأويل الكتاب المقدس بغير حاجة إلى السلطة الدينية[٦].

أما الشيخ على عبد الرازق فقد كان جسورا فى اعلانه عن تأثره بالتنوير فى كتابه «الاسلام وأصول الحكم»(١٩٢٥)، وعلى الأخص تأثره بنظرية العقد الاجتماعى. وتأسيسا على ذلك أنكر الشيخ على عبد الرازق الخلافة من حيث هى مفهوم دينى. يقول «الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل ويشهد به التاريخ قديما وحديثا أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لاتتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء».

ثم هو ينكر الربط بين الدين والدولة. يقول «ان السلاطين قد روجو لهذا الخطأ الذى سار بين الناس أن الخلافة مركز دينى ليتخذوا من الدين درعا يحمى عروشهم ويزود الخارجين عنهم. ومازالوا يروجون له من طرق شتى حتى أفهموا الناس

أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله. ولم يكتفوا بذلك بل جعلوا السلطان خليفة الله فى أرضه، وظله الممدود على عباده».

وإثر صدور الكتاب بهذا التوجه العلمانى ثار الأزهر واهتز الرأى العام فحوكم الشيخ على عبد الرازق أمام هيئة كبار العلماء بحضور أربعة وعشرين عالما من علماء الهيئة، واستندت الهيئة فى محاكمته على عرائض موقع عليها من جمع غفير من العلماء تضمنت أن كتابه يحوى أمورا مخالفة للدين ولنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واجماع الأمة. من أهم هذه الأمور قوله أن الشريعة الاسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا. وقوله إن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضى الله عنهم كانت لادينية. ثم صدر الحكم باجماع الآراء فى أغسطس ١٩٢٥ باخراج الشيخ على عبد الرازق من زمرة العلماء وطرده من كل وظيفة وعدم أهليته للقيام بأى وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية(٧).

وفى عام ١٩٢٨ تبلور قرار هيئة كبار العلماء ضد الشيخ على عبد الرازق فى صورة حزب اسلامى هو جماعة الاخوان

المسلمين الذى أفرز فيما بعد الجماعات الاسلامية أو بالأدق الأصولية الاسلامية ومنظِّرها، بعد أبى الأعلى المودوى، سيد قطب. يقول فى كتابه «معالم فى الطريق»:

الاسلام لايعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع اسلامى ومجتمع جاهلى، المجتمع الاسلامى هو المجتمع الذى يطبق فيه الاسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاماً وخلقا وسلوكا. والمجتمع الجاهلى هو المجتمع الذى لايطبق فيه الاسلام ولاتحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه. والمجتمع الجاهلى قد يمتثل فى صور شتى كلها جاهلية. قد يتمثل فى صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيرا ماديا جدليا، ويطلق مايسميه الاشتراكية العلمية نظاما. وقد يتمثل فى مجتمع لاينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السموات ويعزله عن ملكوت الأرض فلايطبق شريعته فى حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله فى الكنائس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله فى حياتهم. وهو بعد ذلك ينكر أو يبطل ألوهية الله فى الأرض»[٨].

وعند هذا المنحنى يمكن صياغة اشكالية قضية التنوير

والثقافة على النحو التالى:

ثمة رأى شائع يقول بأن مصر قد مرت بعصر التنوير منذ مائة عام» وهذا الرأى قد يبدو صادقا، ومع ذلك ففى اطار هذا البحث هو موضع شك.

الهوامش

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(2) Ruth Benedict, Patterns of Culture, London,
(3) E.B. Tylor, The Origins of Culture, Part1 of APrimitive Culture, Harper Torch Books, New york, 1958,p.1.
Routledge and Kegan,1966,p.IX.

(٤) ابن رشد، فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،١٩٧٧، ص٣٤.

(5) M. Wahba, Islam and Civilization Cairo, Ain Shams Univ. Press, 1982,p.81-84.

(٦) رفاعة الطهطاوى، تخليص الابريز فى تلخيص باريز، القاهرة، ١٩٠٥،ص١٥١-١٥٣.

(٧) مراد وهبه، رفاعة والتنوير، ندوة الشيخ رفاعه الطهطاوى، كلية الالسن، مطبعة جامعة عين شمس ١٩٨٤،ص١١٣.

(٨) المقطم،١٢ أغسطس ١٩٢٧.

(٩) سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة١٩٦٨، ص١٠٥-١٠٦.